

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *

للعلامة الثاني * سعد الدين التفتازاني *

المشتقة على حاشية العلامة المحقق * قول أحمد على الخياي * مع منهواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخياي) مع منهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والكنوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخياي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخياي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم أن الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها

وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منها مفصول بجدول ووافقي

في البحث * وثانيا بعد تمام ما ذكرنا في حاشية العصام وحقها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها * أحدهما لولي الدين * وثانيهما للكنوي

مفصولتان بالجدول * والثالثة بعد تمامها ثاني حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾

الحواشي البهية على النسفية

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية • على شرح العقائد النسفية

• للعلامة الثاني • سعد الدين التفتازاني

المشتملة على حاشية العلامة المحقق (قول أحمد على الحياطي) مع منهواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والحياطي) مع منهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والسكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الحياطي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الحياطي أيضا

• فتيه •

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها

وبها مشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول ووافق

في البحث • وثانيا بعد اتمام ما ذكرنا في حاشية المعاصم وحدها في الصلب

وبها مشها حاشيتان عليها • احدهما لولي الدين • وثانيتهما للسكفوي

منفصلتان بالجدول • وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع

الدين وبها مشها حاشية محمد الشريف

• فتيه •

مرعشي على قول احمد والخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب باجتملي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الثعالبية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (نم) لما رجعت إلى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليها ولم ألبس ينسب لي ترتيبها وتيسرها أرسلتها إلى الفاضل الذي عبد الرحمن البستاني المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويضبطها ففعلها إلى قراطين ثم أرسلها إلى فطرت إليها فرأيت أنه رتبها أحسن ترتيب جزاء الله خيراً وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها * لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ إذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة * (وهذا) أو أن كبرني ووهن العظم مني ودنو الارتمال إلى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا إلا لبا ولها * فإلهني على

حاشية قول احمد على الخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلاة على أفضل أنبيائك وخير أصفيائك

(١) ومعنى سبحانك أتزه ثوبها لك وأبندك من السوء وأصفك بالبراعة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفانك واسمائك وأفعالك من الشريك والظهير والولد وسائر الصفات وجميع سمات الحديث (منه)

(وبحمدك)

رجعت تكن روعتي خشي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي .
واضرت قول أحمد (قوله سبحانك اللهم) قال بعض الأفاضل (١) في تفسيره أي أتزهك اللهم تنزيهاً أشار به إلى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر إلى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضر الرقاب أصل الأول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف إلى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار إليه البيضاوي وفي ذكر التيسير براعة الاستهلال لأنه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لأنه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لأنه متعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لأنه اظهار الصفات التكميلية (وكذا) في ذكر النبي لأنه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والأصحاب لأنه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الإمامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لأن في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الأفاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

قالت العمر في الهوى *
المعاصي شئت أمري وأثقلت
ظهري وأدبر ريسان عمري
وأصفرت الشمس وفرب
الما وما أخذت زاداً من
سوق الدنيا لسفر المظلم
والهول العظيم فإسقاء
ويا حزناه فمن أقصر مني
إلى الله أنفض إليه قلب
حزين وأقوم مقام سائل
مسكين أشكو إليه فاقتي
وغربتني ثم حيرتني وانقطاع
قوتي لعله يرحمني * وسمة

وبحمدك للحال تقديره أصبحك ملتبياً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالفرد لوقوع الجملة هنا موقفة (ان قلت) يجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التيسيع التزبه أي نيتته تعالى الى التزاهة والحمد هو التناء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشئين معا (قلت) يجوز ان يكون التيسيع بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته. ويمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحتج على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لمطغ الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتخنى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للمطغ فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلزم قول المحتج على آلائك (والحاصل) ان هنا أربعة احتمالات لان الواو لما للحال أو للمطغ وعلى كل تقدير فالحمد اما مضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي السورتين منها اثنتي الملائكة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتنان الحديث المشهور فلم يبدأ المحتج بالتيسيع وجيل الحمد نبياً وقيداً له (قلت) التيسيع ومنه تعالى بالجليل فهو حمد (وانما) فيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتيسيع ذكر اللذة ودفعاً للمجب (وحاصله) الاعتراف بان التيسيع نعمة من نعمه وليس من نفسي ولذا استبغ الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بأنه يتزاه تعالى ويتزاه الى التزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل (قلت) بل حصل لان نيتته تعالى الى التزاهة (٣) بترقف على كونه موصوفاً بالتزاهة.

وعلى آله وأصحابه قامري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لا أولئك *
(قوله الحمد استأمله) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من
نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضل من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاجابة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلا نقهامة من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجليل مطلقاً) أي اختياري أو لآلآءه صلة الوصف (٢) فالمراد من الجليل هنا الحدود به وهو وصفه التمت أو الشيء (قوله على الجليل الاختياري) لعل على التعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في معني اليب في قوله تعالى وتكبروا الله على ما عداكم أي لهدايته اياكم

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أهم لكن بقرينة التلبس بآلائه الواصلة الى السبأ ويراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى ما يوجب به معنى ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بآلائه فيكون المعنى وبآلائه أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك في الاولين لايصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء هنا فيكون حاصل المعنى وبآلائه كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عنها في الكلام ركابة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركابة حكم بعدم ملائمة (منه) (قوله ما يوجب) أي بوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً للعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق للتيسيع تأمل (م)
(٢) لاسية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركاً (م)

(قوله قال صاحب الكشاف) اهـ (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم الحمد عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذنبك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع للمانع ولذا ترك فيها بعض القيود اللازمة أو المراد منها الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشتر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه ما يشتر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول ينفي عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبأ عن التعظيم ثبت انه فعل جليل ولما اعتبر في الحمد كون الجليل اختياريا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف) يعني من جعلها أخوين وجمعها في تعريف واحد أحق لفظ الظاهر لاحتمال أنه جعلها أخوين لا تجادها في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان التبدل المشترك (١) على ما هو شأن القول في جواب ماها لا بيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تشمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لأنها (٤) ثني به أو بسببه لجواز ان لا يسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى)

قال صاحب الكشاف بعد ما قال الحمد هو اثناء والتداء على الجليل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فلي النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجليل الذي ينفي عن تعظيم النعم المختار في مقابلة الجليل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجنان أو الاركان . وأما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان وهو الثناء والتداء على الجليل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والا كثرون فرقوا بان المدح يتم بالفعل الاختياري وغيره فيكون منناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجليل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت الأزاوة على صفاتها وقال صاحب الكشاف في (١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقريباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فأورد كلمة أما دفناً لذلك التوهم (منه) (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

الاخير (٢) متوقف على ثبوت المدح في مصادره فتأمل فانه دقيق . (ثم) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون انباءاً لعموم المدوح به (لكن) لا يناسب اذ لا نزاع في عموم المدوح به لغير الاختياري كما محمود به بل النزاع في عموم المدوح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو)

قال (على الجمال لكان أظهر) قوله ويقال مدحت الأزاوة (في بعض) (ويس) كذلك بل هو دليل مستقل النسخ بالوار العاطفة (وفي) بعضها يتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه انباءاً لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح الأزاوة على صفاتها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه) هذا رد للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (اسكن) الفعل في قوله لا بمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة المارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالمهيشة الحاصلة للفاطع بسبب كونه قاطعاً بنحس الاختياري (٤) ويكون للسند مساوياً للنسج

(١) فيثبت براد في تعريف الحمد فيه الجليل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه) (٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح متوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختيارياً أولاً وهو أول المسئلة (منه) (٣) على بناء الجهول والمصرح الخاطيء على التهذيب في الوصف بالجميل ويقوم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله بنحس الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى أن قوله لا يمدح بغير فعله بعم الاضطرابي. وعدم الفعل منه أصلاً (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطرابي لأنها في شأن من أحب أن يمدح بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية أن يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطرابي فذكر الآية قرينة على أن المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد (وأن) حمل على الأعم من الاختباري وغيره وهو يصح (استناده) إلى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد إذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الأعم (انتفاؤه) بغير الاختباري (وأيضاً) لا معنى حيث لا تخصيص ذي لب راجع إلى بصيرته بالذكر لأن انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند إليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان الخفي لما حمل الفعل على المعنى الأعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشف رد على الأكثرين هكذا فهموا (لكن) في الإنهاف نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) أن المراد من الفعل هو الاختباري (اعترض) بعض الأفاضل (١) على هذا القول بأن في نظره نظراً يعرف بالتأمل (قوله وقد لقي الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لأن الذم يحتمل أن لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لعدم صحة المدح في نفسه وإن صح المدح على ما صرح به في كتب الأخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الأول راجح لأن

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع إلى بصيرة وذهن لا يخفى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفي الله تعالى هذا عن الذين أنزلهم فيهم (ويجوز أن يمدحوا بما لم يفعلوا) فإن قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا أن حسن الرواء ووسامة النظر في الثائب بشعر عن نخبر (٢) رضي الله عنه وأخلاق محمود ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور أن اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الأكثرين كذا فهم لكن في الإنهاف نظر يعرف بالتأمل منه

(٢) أي أفعال جميل اختباري كذا قرروا (منه)

(٣) لا سيما في المصادر لأن المصدر لا يدل إلا على الحقيقة فإذا دخله اللام ناسب أن يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت أنه لا يمدح بغير فعله لأن هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فإن قلت) حاصله أن المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح إلا أن يمنع دليله أيضاً فما تقول في دليله الأول (وحاصل الجواب) المنع بأن المدح عليه حقيقة هو الخبر المرضي وإنما جعل حسن الرواء بمدحاً عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منه أيضاً بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) بشرائه (٢) إذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر • غاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر أن المراد منه ما هو بالنظر إلى نفس اللفظ لما سنده كره أن اللام لا يفيد سوى التعريف والمهنية في مدخوله له والتبادر المذكور بالنظر إلى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضاً وإن كان التبادر بالنظر إلى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الأفاضل لكن يرد على قوله أن الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه)

(٢) قوله بشعر المشعر هو لفظ لا سيما لأنه لا ينبغي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية (منه)

(٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والأشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وإن كان في المصادر أولى لأن المصادر ليس لها أفراد معينة في الخارج بل في الذهن فالأولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أو بناء على أن اللام الخ) حاملة أن اللام لا يدل إلا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس
 تبيح أن اللام لا يدل إلا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد)
 هذا الأمرين (الاول) أنه لا حكم بخفاء قرآن الاستراق وحكم بأنه لا يكون ثمة استراق كان سائلا أورد على الاول أن
 مقام الحمد قرينة على الاستراق لأن هذا المقام يقتضي المبالغة وهو أنما يكون بمحصر جميع الأفراد وهو أنما يكون بالاستراق
 (وعلى الثاني) بأنه إن أريد أنه لا يكون ثمة استراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز أن يكون الاستراق يقتضي
 المقام كما عرفت (وان) أريد أنه لا يكون ثمة استراق أصلا فنوع (فأجاب) عنهما بأن المحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس
 أيضا فلا يعين للمقام الاستراق (و) الأمر الثاني أنه لا جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الأمرين المذكورين كان سائلا
 قال يجوز أن يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستراق هو أن أفعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله
 تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه تعالى حتى أن كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول
 (فأجاب) عنه بأن مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لأنه ينافي
 ما ذكره من المبنى (وأما) أنه كيف يقول صاحب الكشف بهذا المحصر مع أنه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع إليه (١) (قوله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه
 لله تعالى) فيكون من قيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) الفسر لا يكاد يوجد من الحقيق لتذكر الاخطأ بصفات النبي
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولا وصادرا من المحامد وكونه عرضا (ولا)

يمكن قبحا عنه بل القصر
 حينئذ اضاف فيكون بالنسبة
 الى الانصاف بكونه للمخلوقين
 وظهر من هذا التقرير ان
 المراد من الدلالة على
 اختصاص الحمد به تعالى

أو بناء على أن اللام لا يفيد سوى التعريف والهدية في مدخوله والاسم لا يدل إلا على مسماه فاذا
 لا يكون ثمة استراق وصرح في الكشف بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
 بناء على أن المرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص
 حينئذ يفيد ما أفاده الاستراق لأن قصر الجنس على نبي يفيد قصر جميع أفرادها عليه وهو ظاهر
 بل هذا أبلغ من الاستراق اذ دلالة فيه على القصر لأن يحمل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على التبرؤ له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)
 على الموصوف على عكس المألوم (٢) تدبر (قوله اذ دلالة فيه) أي في الاستراق على القصر فيه أنه أن أجرى الكلام على ما حققه
 التفتازاني فقد صرح بأن المرف بلام الجنس سواء كان الاستراق أو للحقيقة اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة
 لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المبدء من المطول فالتأنيث عنده افادة لام الاستراق القصر
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من أن الاستراق يدل على أن كل واحد من الحمد مرتبط به
 تعالى لا على حصر الحمد في جواز أن يتعلق بحد واحد بتخصيص كما صرح به أبو الفتح فقيه أن التحقيق أن لام الحقيقة لا يفيد القصر
 أيضا كما أشار إليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان قلت جعل المحامد بأسرها مختصة به تعالى ينافي القاعدة المشهورة من الاعتدال لأن أفعال العباد عندهم ليست
 مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه فكيف يذهب صاحب الكشف إليه مع نصه في مذهبه قلت هو لا يتبع أن
 تمكن العباد وأقدارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعا إليه تعالى (منه)
 (٢) (وجه التدبر) أن كون اللام كذلك لا يكون إلا اذا أريد بالحمد المحمودية أو الحمد اذا اختصاصها به تعالى اختصاص
 الناعت بالتمتع وأما اختصاص الحمد بمعنى الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق أنما قلنا بمعنى
 حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على ادعاء أن الحامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص
 الناعت بالتمتع (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهىك عليه أنما بأن افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

يري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الخامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق
 بغيره تعالى أيضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحمودة تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد
 من قيل ذكر المتعلق وإرادة المتعلق (فان قلت) إن الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الإيقاع ومجازي في المعنى المبني
 للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من إيقاع الحركة على ما صرح به بن المتقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب
 (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكر والمجاز لا يصرح اليه الا بقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا
 المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري أنه صرح في التوضيح أنه لا بد في المجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة (وأما) إذا كانت
 الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فنفس أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى
 (ولعل) إرادة المحمودة من الحمد معنى مجازي متعارف فأرادته لا يحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام
 حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتب بدونه حيث لم يقل بعدما تنج بالبسملة الحمد لله هذا
 اقتداء بأسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الأفاضل (وحاصله) أنه ان اكتفى كذلك بفهم (منه) (٣) أن للتبيين مدخلا في الاقتداء
 لكن يجب أن يبين أن فيه نقدا آخر وهو انتظام أن التعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (والا) قال في تعقيب التسمية
 بالتحديد لم يلزم الفساد منه لأنه صدر الكلام بني وهي لاشافي أن يكون الامتثال ببعض مدخولها لأن معناه أن فيه امتثالها
 سواء كان الامتثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الأخير وحذف لفظ التبيين فلم يلزم الفساد الأول

(وفيه) أنه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الأول بعد إصدار الكلام بني حتى لو قال في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد لم يلزم أن يكون للتبيين مدخلا في الاقتداء إذ يجوز أن

أو جميع المحمودة لله تعالى على أن المراد بالحمد المحمودة وهي ما يحمده من الصفات الكمالية والنعوت
 الجلالية والجمالية والمتأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحديد)
 الخ ذكره بعد قوله بعدما تبين بالتسمية (١) لأنه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد
 إذ لا معنى للتبيين في حق الملك المجيد (قوله وامتثال حديثي الاقتداء) أي قوله عليه السلام
 (١) وفيه أمور ثلاثة الأول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحديد وفي الأول
 اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امتثال للحديثين (منه)

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخبالي أن الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل)
 التعقيب بل الظاهر ذكر التبيين هنا لأن له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظرا الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه أنه جعل
 مدار عدم لزوم الفساد الأول حذف لفظ التبيين وأن أصدر الكلام بني حتى لو قال الخبالي في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد
 يلزم أن يكون للتبيين مدخل في الاقتداء بشعر به (قوله لأنه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب
 التبيين بالتسمية فمضى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التبيين (وقال الخبالي اقتداء بأسلوب الكتاب) الأسلوب الطريقة
 على ما في الأساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحديد فالأسلوب نفس التعقيب (فالمنى) أن
 في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء
 فأسلوبه في البدء تقديم التسمية والتحديد مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل في الأسلوب (فالمنى) حينئذ أن في تعقيب
 التسمية بالتحديد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالأقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول أحمد وهي المحمودة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج
 إلى القرينة المعينة عند إرادة أحدها (منه)
 (٢) ولما لم يكن أن يقال أنه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع أن يكون المانع موجودا في نفس الأمر ولا يطلع
 عليه بادر الى التسليم قال ولو سلم (عن)
 (٣) يفهم منه أن للتبيين ويلزم أيضا الاقتداء بالبعدية المطلقة وأسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام
 فتقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

ينضمته التعقيب على قياس ما نقل عنه في الامثال (ثم) ان الوصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة
المطوف عليه قال كلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعنى الشيء أي الشيء الشائع في أوائل المؤلفات فهو كما
يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فاقاله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فعناء المتبادر ان
الاقتداء ليس بمجرد الاقتداء بل بالإضمار مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب
الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما
أي ذكر النسبة والتعقيب فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في
ذكرها الذي ينضمته التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي ينضمته التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب
المجيد (قوله بمجرد اقتداء النسبة الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد
بعد النسبة لا بمجرد الاقتداء المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدي (وفي)
التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدي الحمد عن النسبة سواء بالتعقيب أولاً اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدي
لا التعقيب والبعدي لا ينافي التجرد عن اعتبار التعقيب قال الخيال وما يتوهم الخ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال
بهذين احدثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين
المقدم فديروبيان التعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملازمة والملازمة (٩) بمعنى المخالطة (وملخصه)

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه
بالحمد لله فهو أجذم لكن الامتثال بذكر الحمدين بمجرد اقتداء النسبة والتعقيب في الابتداء
سواء كان بالتعقيب المذكور أولاً بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع
عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك النكتة لا يدل
(١) قل قبل ان كلا من البسمة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسمة اخرى وحمدلة اخرى
وهكذا يتسلسل قلنا لا بد منها في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة
الى ابتداء آخر (منه)

أم ٢ - حواشي المقائد ثلثي) فاقصر قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم يعرف وجهه بل
وجه التوهم خلة انشاء رابعها عدم حمل تغاير الامر بالبسمة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أهم من التفسير
الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزءاً من الأمر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون التي النسبة والتعقيب شيئاً
واحداً وينسج ليبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى (٤) قال الخيال أو بحمل أحدهما على
كان هذه حكاية لدفع التعارض التوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حمله على الحمد يكفي
في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين
حينئذ ذكر الحمد والبسمة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لا يقل ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلها
واحداً حكماً فمعر عنها بالاول وتقرير الدفع انما لانسجم ان الابتداء في الحديثين حقيقي لم لا يجوز ان يكون فيها عرفياً بمنزلة
أو في أحدهما حقيقياً وفي الآخر اضافياً وبراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملازمة (منه)
(٢) في قول الرابع بعد هذا القول ومن تحمل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)
(٣) فيجب حمل أحدهما على البسمة حتى يحصل الامتثال (عن)
(٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذي كره الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال
بمدلولها بل ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسمة وعكسه ومدلولي الحديثين ليس كذلك (عن)

الذي ذكر فليس امثالا لدلول الحديثين حيث تدل لتضمنها الذي هو الذي ذكر مطلقا ايضا (والظاهر) من الامثال بالحديثين تمام مدلولها بخلاف قوله في تنقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في تساعد ان يكون الامثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سنده وهو حل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع الثاني اذ الثاني ثابت على هذا التقدير ايضا لان كلام السائل على تقدير حل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعينا بامر الخ وهما كذلك أي كلام السائل بالتالي حتى وان حل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف اما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند بقيض المقدمة المنوعة لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة المنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للنسج لكنه ليس بنقيض المقدمة المنوعة والمقدمة المنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند بقيضا * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والتقيض ليس بلازم فالسند اعم (قوله معنى الابتداء مستعينا الخ) يعني معنى الابتداء مستعينا بها ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولا مستعينا مؤول بمتصفا بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له علي قياس الحال المقسرة فاندفع ما قبل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أس وجاءه اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان نقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلا عن فاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحني الجواز

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لزمانين أصلا فالابتداء باجدهما يتناقض الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشي الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشي مستعينا بامر يتناقض الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشي مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره فأنمل

بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانها في مطلق الا ان تسليم امكانها (١) في آن الابتداء لجواز

ان يكون تسليم امكانها في المطلق في ضمن تسليم امكانها في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت (٢) (وهذا) الاثبات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم امكانها في واحد دون آخر يحتاج الى قارق آخر من المواضع . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقا على ما فهمه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تناف الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتالي بينهما في آن الابتداء فلو حل (٣) كلام الخيالي على عدم تنافها في آن الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم الثاني في مطلق الآن (قوله لا ما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانها في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء الثاني بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعا للجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده * وايضا بعد تسليم امكانها في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانها في آن الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل يحمل كلام الخيالي من عدم الثاني

(١) أي امكان الاستعانتين غ ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحني فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء انعلوم أي لو حل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد متلاقض ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز أن يكون مراده التردد بانك أن أردت أن لا تنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم غير مفيد وإن أردت في آن الابتداء فباطل * والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل * فإن قلت لم لم يحمل كلام الخيال على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في التردد * قلت لأنه على هذا التقدير يكون سنداً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآتات متساوية فالمراسم واحد لم يسمع الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لأنه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سنداً أعم أيضاً فالإثني أن يتركها أو يذكرها * لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه إلخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحني ولا يخفى أن الملازمة نعم إلخ * يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملازمة على الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لأنه هو الظاهر لأعلى الأعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحني لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما إذا أول به كما يشير إليه المحني * فقوله ويمكن الدفع بقرير جواب الخيال وتبين مراده لأجواب مقابله لما ذكره فليتأمل فإن المنازعة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير حمل الباء للملازمة) فيه احتمالان الأول أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يجعل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجمل أما الخيال أو (١١) غيره * ثم إن لاقى قوله لا يجمع

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير حمل الباء للملازمة إذ المقصود أن الابتداء ملازماً بامر لا يجمع الابتداء ملازماً بامر آخر في آن واحد (١) وهنا ابتداء الكتاب ملازماً بالنسبة بوجوده في آن التلطف بها دون الابتداء ملازماً بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملازماً بهما الابتداء حال كون البندى بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملازمة تم وقوع الابتداء إلى قوله فيكون أن الابتداء بهما أن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في آن واحد أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالنسبة والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستعياً بامر والابتداء مستعياً بامر آخر والتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملازماً بامر لا يجمع الابتداء ملازماً بامر آخر لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملازمة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن التوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لاقى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملازمة ثم أن الجاعل حينئذ لا يجوز أن يكون هو الخيال لأن قوله ولا يخفى أن الملازمة تم إلخ أحدهم شاهد على أن حمله على الملازمة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملازمة بل حمله عليها لتسلم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز أن يكون غير الخيال أيضاً لأن الملازمة أقرب إلى كونها مداراً للتعارض منها إلى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف وإذا كان الجمل لجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسأحة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتساح بأن هذا النظر يتوجه إلخ * ثم إن معنى قوله إذ المقصود على تقدير نبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لأن من جعل الباء للملازمة لجرد البيان لا يقصد به الجماعمة وانقضاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

(١) قوله فما لم يسمع واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضي أن يقال فما وسمعه واحد بهما الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لتلا برد ما يستدل من التصدي بعد قوله والمصورة ودفع التصدي مبعوث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حل الملاية بهما على سبق الملاية فهما فعني توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حل الملاية على أهم من حقيقة الملاية وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فذا ذكره الخبالي حاصل ذلك * وقد نقل عن الخبالي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لا يمكن حمل ملايتهما معاً على سبق الملاية فلا ضرورة تدعو اليه فلم * لكن الخبالي لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الأصل في الملاية الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكون في توجيه حل أحد الملبسين على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الجملة * وان أراد ان الملاية الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الجملة فهذا مبطل لكن لما كان البحث هنا في كتابة الجملة والبسمة لا يمكن الملاية حقيقة بأحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملاية الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره التصدي والاتصال يكون بدون التجالطة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور (١٢) وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الأفاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق بينهما

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حيثئذ (١) ونقل (٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملاية تطلق على معيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فلي هذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد بل ان ذكر الهزمة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالجملة وهو ظاهر وبالبسمة لان الجملة متصلة بالبسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما يعني فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالبسمة والجملة لأن ان وقوعهما واحد والصورة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملاية بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملاية التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملاية ملاية المتبادر (١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على ما لا يخفى (منه). (٢) قيل قائله خروجه زاده الرومي (منه)

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بصرجه أي ملايساً به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراؤه الفرس ملصقاً به انتهى * جعل الملاية أهم من المعين المشهورين لباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول إشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه

أوسع من الثاني * وفيه تشييع للتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي ان معنى الملاية يكون من قبيل (أو) معنى الالصاق وحتى لم يجعلوا ذلك معنى متبادراً للمعنى الالصاق انتهى * فهذان المعنيان هما معنى الالصاق الاول والتجالطة والثاني أهم منها ومن الجاورة ويخبر ما ذكره القائل ان أن في لو كان إشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد الخبالي البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانسكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملاية الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق به ورك يمكن بلايسه زيد وفي شرح الجاني فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو يمكن يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر التصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم منه ما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للجملة في ان الابتداء ذكره ايها في ذلك الآن وبالبسمة لذكره ايها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدئ به وهو أول التصنيف فلا أنه ملابس للجملة لانها الجزء الاول وبالبسمة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والجملة جزئياً منه محت الملاية بينهما التي تنجي عن المنغرة بين المتلايين اذ الكلي يغابر كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل الخبالي لا يصح على تقدير حمل الملاية على ملاية الابتداء أو المبتدئ به اذ لا معنى لسبق ملايتهما للبسمة والجملة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسمة فقط على ما أول عموم الخبالي به لان المبتدئ به اما أول التصنيف غير البسمة والجملة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الجملة * وظاهر انه لم

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجميل مقارنة الحمد لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلاً وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلطف بأول التصنيف واذا عرفت من قلنا ان المراد ملابة الابتداء فتأويل المحنى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابة على ملابة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) أقول كما حصل المتيقن شيء واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وذكره لان ملابة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضاً يعنى ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظاً لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً لكون كل منهما مقارناً بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوهى ان الملابس في كل منهما شيء متمايز للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعل والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي نضنه نقيب الشارح * ولا يخفى ان المراد من نقيب الشارح نقيه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحديد لساناً أو جناناً فضلاً عن النقيب فاصل الاعتراض (١٣) انه لا امتثال في النقيب في

الكتابة للمحدثين لانها متعارضان في وقوع الابتداء بملابة كتابة التسمية والتحديد فالجواب المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند أعم منها (ثم) أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداء المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء (١) ثم يجب مقارنة الابتداء بالملابة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه) (٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للأمر تنافراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح يتنافى التنافر الحقيقي * فالجواب الحقيقي الأخير للخبالي كما انه مبني على صرف الملابة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التنافر المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت ليس يكفي في الجواب حمل التنافر على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكفي اذ حينئذ نكون الملابة بمعنى اغتالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابة عن ظاهرها بدون أخذ التنافر أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تمايز الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابة وأخذ الملابة على متبادرها وحمل تنافر الأمر للبسملة والحمدلة على التنافر الحقيقي وفهم اتحاد آليتهما فيجعل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * ويجعل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الأفاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم بالتقديم بشيء يتنافى التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فهما على العرفي الى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى أقول كما لعل حاصل كلام المحنى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابة به والمستمان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الزاحم الى الأمر ليس ما وقع عليه.

فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقديم لم يقدم عليه اسم الله فالفهم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب الحنفى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي * قال الحياي الظاهر ان الباء صلة التوحيد * وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظير يقال توحيد برأيه الخ والملازمة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذباء الملازمة صلة ملازماً اذ التقديم حيثئذ المتوحد ملازماً بجلال ذاته * قال يقال توحيد برأيه * قل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره في ثبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضاً انتهى حاصله ان كون الفعل هنا للتكلف محولاً على الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستقلال فان استقل بمعنى طلب القوة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبان يراد من الغير المحلوقون فان قلت ليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية بفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية تفعل لمطابقة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو متول في مقام المدح وهما لا يتناسان المدح * قال الحياي فمعنى التوحيد بجلال الذات لا يخفى ان التفرع بمنضم هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في التاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظر وهو ما قال في الاساس اوجد الله فلا تاجمه بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما قل عنه فمعنى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النفس وكما ان (١٤) صفات النفس متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلب فهو شمس فلم

بصع حمل الوحدة على	اذا قدمه فمعنى الحديثين حيثئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابر وكل امر ذي بال
بالمعنى الاول فتبين المعنى	لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر اليين ان لا استحالة
الثاني ولذلك نمرحاه به *	في تقديم شيئين أو اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دقته (قوله على نهج
وفيه بحث لانه اذا اول	حصول الصورة) يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجلية كما ان معنى قولهم في تعريف

الجلال بالذات الجلية يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لنزه
ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعزلة *
اذا انظر انهم لا يثبتون لقائه تعالى انقسام اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج امارا للحدوث
ويمكن ان يقال انه حيثئذ لازم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام ماهية فقد قلوا بانقسام
ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * قال الحياي * عدم شركة الغير في جلال
الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس باسم غنص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا ينصف
به غيره لامتناع قيام معنى متخص بامر ين في نوع جلال الذات فروع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال
ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا النسخ
الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحسية كلام الحياي * قال الحياي * على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال
الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجلية في جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول
الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال
في التفرع كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجلية * قال الحياي * حيثئذ اي حين
كونه للملازمة اتما احتيج الى ما ذكره حيثئذ لان الوحدة حيثئذ صفة الذات والفعل قد يجبي * بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال
في الشافية وتفعل لمطابقة فعل وقد يجبي * بمعنى التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى مجزئ بالصنع عن

(١) قوله به للآزم فاذا بطل الآزم بطل للآزم حصل الرد أيضاً (منه)

المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً * ولتفعل معان آخر لا تصلح هنا الا الاستفعال فانه قد يجيء * التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما يشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الافلاك بل بمعنى الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلا وجه لتخصيص التفرع بالملازمة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل حينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرورة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل بفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة ببعد ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن الحنفي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم نمشي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون

المطلق هو مؤدي ثلثا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت ما قاله من التقييد وأما بظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا يلائم مجازاً من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المنزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف ونحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز حينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه اتولد ومنه الترجع فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضرب مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولا ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة الكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالمعوم والخصوص وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدله قوله كيف ونحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض الحنفي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون الفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان اراد النسخة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهره تقييده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام الحنفي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بمد هذا التقييد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلا نه اذا استثنى صنع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع * هذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وهنا بحث وهو أنه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته حيث يصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمال فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول مقول من التكلف وماخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى الكلّي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفقياً أو تدريجياً والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه المعنى الثاني لاصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان التعالي والتكلف سبب وعلة في الخارج لا انتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر (١٦) فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

قالا من ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لا استحالته عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعمده أبواب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابله به هنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) أي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعالى الفعل على ذلك الفعل ليحصل بمماناته وهو محال في شأنه تعالى لانه منصف بالوحدة لذاته أزلاً وأبدأ (قوله بحمل على السكال) أي مجازاً اذ لا يتعالي ولا يشكك في المادة غالباً الا بالسكال تأمل (قوله الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو السكال أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملازمة (١) جلال الذات) قيد لسكل من الانصافين واعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة (منه)

عليه * وأيضاً هذا التوجيه من الخشوع يأتي عن سوق ما قل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً * لعل وجه التأمل ما ذكره قال الخيالي * يحمل على السكال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على السكال يحتمل ان يجعل الباء للسمية انتهى * وجه صحة السمية حيث يظهر على تقدير

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة انغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشركاً انصف باصل الوحدة (الاستعمال) ولما سلب عنه سمات الخلقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كما لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على السكال لاسداد للسمية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعالي) اشارة الى علاقة المجاز وهي لزوم هنا ولا يشترط فيها لزوم المنطق بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة منتزعة الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع (قال الخيالي مع ملازمة جلال الذات * نقل عنه) ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة حيث انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حيث يفيد ملازمة المتصف بالوحدة للذات مع ان المنصف هو عين الذات والملازمة تقتضي المغايرة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف للتوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملازمة اذ بقاء الملازمة يفيد ملازمة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخله قائم صرحوا بان الباء في مرزوق يزيد بزيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل أنه لا فرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاصحة اذ التفسير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث انصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من النصف بالوحدة هو من حيث انصافه بها أو يراد الحينة في كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاه الح)
 يعني أن معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج إلى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخبائي من المعنيين * ووجه صحة هذا
 المعنى بلا مجوز أن صفات الله تعالى ممكنة بذاتية صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والابحاج **﴿﴾** قال الخبائي ليفيد أن آية نينا
 أعظم إلى آخره **﴿﴾** قيل ما حاصله أنه لا إشعار في الكلام حينئذ بأن سائر الآيات لم يؤيد بالساطع حتى يتم دعوى الإفادة *
 ذلك أن تقول أن اللام في المؤيد أما للجنس أو للاستغراق بقرينة مقام المسح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجاج على محمد
 عليه السلام واللام في الصفات يعني لذين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المطلق * وأيضاً صرح في المطول في بحث
 الاستغراق العربي بأن اللام في اسم الفاعل والمفعول إذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند
 غيره * وأما إذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف انصافاً * وأيضاً صرح ابن الموصول بأن
 للاستغراق وإفادة اللام القصر لا تختص بالبسائط والخبر بل تجري في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل إفتائها
 القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والعداء * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج إلى ما ذكرته من
 اعتبار الحصر على تقدير أن يكون الساطع بمعنى الظاهر * وأما إذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى فهي لا ينصور إلا بالنسبة
 إلى المرتفع عليه فإن أضيف إلى الحجاج باعتبار كون الحجاج مرتفعاً عليها لكون من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله الذي هو
 مفعوله الغير الصريح إضافة لفظة على معنى بساطع على حجبته وأريد إضافة (١٧) الحجاج إلى الضمير المنفرد للاستغراق

الاستعمال أي الطلب نحو تكبر ونظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيها نحن فيه يجوز أن
 يكون من هذا القيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاه إياها ذاتاً (قوله ليفيد أن آية
 نينا أعظم من آيات سائر الآيات) بناء على أن المراد بفراد الجنبه التي جمعت هي بالقياس إليها حجة
 كل واحد واحد من الآيات بأن يكون جميع حجاج هذا النبي فرداً وجميع حجاج ذلك النبي فرداً
 آخر وهكذا فكانه قال بساطع (١) حجاج الله تعالى التي أكرم بها الآيات

(١) معنى قوله بساطع حجبته بالساطع من بين جميع حجبته بادعاء أن لا سطوع لغيرها من
 حجاج سائر الآيات بالنسبة إلى هذه فالدلالة على الأعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

(م - ٣ حواشي المقائد ثاني)
 معنوية لا يفيد ذلك لأن المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجاج باعتبار أنه
 من جنسها ولا ينافي أن يوجد ساطع غيره أي به نبى غير نينا وإن حلت الإضافة على الاستغراق فيحتاج إلى اعتبار الحصر لثم
 دعوى الإفادة قال المصام في قولهم مصارع مصر مثلاً للإضافة المعنوية جواباً لمن قال أن المصراع مفعول فيه للمصارع فكيف
 تكون الإضافة معنوية * فديقال إضافة الصفة إلى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فإن قصد تعاقب العامل بالمفعول وإضافة لفظة *
 وإن قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الإضافة معنوية ثم إن الظاهر معنى غير نسبي لأن ظهور الشيء ليس بالنسبة
 إلى شيء آخر فليس الحجاج منسوباً إليه فلا تتم الإفادة حينئذ إلا أن يجعل الساطع حينئذ بمعنى الظاهر ويقصد زيادته على
 ما أضيف إليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من إضافة الحجاج إلى الضمير حينئذ تتم الإفادة المذكورة وأما إذا
 أريدت الزيادة المطلقة وكانت الإضافة للتوضيح فلا تتم الإفادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول أحمد ملخص هذا وهو
 أن السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فبني بساطع حجبته بمرتفع حجبته أو ظاهر حجبته ظهوراً ببناء وحاصله باظهر حجبته
 فالدلالة على الأعظمية المذكورة بمعنى الأعظمية على سائر الآيات ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فيسكانه قال بساطع
 حجبته الح) هذا تقرير على نسبة الحجاج إلى تعالى وإلى الآيات ومراده أداء معنى النسبتين ولا دخل في ذلك التقرير
 لكون جميع حجاج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجاج ذلك النبي فرداً آخر إذ لو أريدت الإفراد الشخصية فالتقرير
 على حاله * وتوضيح هذا التقرير يتوقف على مقدمة ومقصد **﴿﴾** أما المقدمة فاربعة مقالات **﴿﴾** المقالة الأولى **﴿﴾** أن الحجة
 بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف إلى مفعوله بقصد تعلق

العامل بالمعمول إضافة لفظية نحو خارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد إضافة معنوية أعم من أن يضاف إلى غير معموله أو يضاف إلى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقه العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي ﴿ المقالة الثانية ﴾ أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوحية وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ملحقاً بها ﴿ المقالة الثالثة ﴾ ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان أريد من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيداً بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والنبي المفرد يمكن التوصل بصحيح المظرفه الى أمرين أو أكثر كان يقال اشتقاق الفعر أمر حادث فله يحدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في انوصين اشتقاق الفعر * وان أريد ما هو الدليل عند الشافعيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن ينبر الحجاز ويراد المؤيد دعواه ولا. (١٨) يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره

تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول قاصر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي	وتشاء على ان الاضافة (١) للاستتراق
(١) وإذا كانت إضافة الساطع الى الحجج للاستتراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظية (منه)	

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه ﴿ المقالة الرابعة ﴾ ان الحجج بعد ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة المرضية فتلك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهما احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور بمعنى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأي الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) أن تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية أن ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور * فنصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملحقاً بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملحقاً (اسم مفعول) * وهذا الاخبر هو الذي اشار اليه الحاشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الدور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فمضى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفت في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمضى النسبتين حيث ان الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد فيه امران) الامر الاول ان الحاشي اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحداً من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرماً بها والانبياء مكرماً كما اشرفنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فرداً من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي لينفذ الكلام سطرع جميع حججه عليه السلام ويعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً على الله تعالى وعليه اذ يجوز أن يكون بعض حججه لا يثبت الا الألوهية او الوحدة فضعف الاحتمال على أنه مبني على رأي الاصوليين فقط وكذا يعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً على تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصورة

من الجميع والتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد خلق العامل بالعمول ان الحجج مودة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بيد ان يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج (١٩) التي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المذكورة. تلخص في الصورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا ينبغي ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار المحشي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول القدير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والالم يند) اي وان لم تكن للاستقراى (قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد بالافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد بالافراد الشخصية مع قطع

والالم يند (١) انقلبه آية نينا على آيات سائر الانبياء على ما لا ينبغي وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار للمنى المؤيد باطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نبيه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يغيب سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فاطم حججه من قيل اخلاق نيب من قوله قلني بحججه الساطعة فدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من يتاويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) خلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يتبعه الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبنة مع ان الصدر يخص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيانه كره في باطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قبل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقبولة ومرادة في المعنى وهي كالمقولة (قوله بطريق تمويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

- (١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستقراى لم يند الخ (منه)
- (٢) السطوع الارتفاع والظهور الين فمضى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا حاصلة بالظهور حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه (م ع)
- (٣) وهو معنى الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قيل اخلاق نيب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اي بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لسكان في الكلام تناقض لا استيعاب قال الحياي فاطم حججه من قيل اخلاق نيب لا ينبغي انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترفي في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يفتا به ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح واتقاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتأمل جداً

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجوب
وتردد بعض الفضلاء الخ اي وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله
انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تحطيم الكاكي وحاصل الايراد
مخبر به قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعه على النخبة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل
عطف الملة على المعلول لانه يان منشأ تحطيم الكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام الكاكي (قوله من
حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان يتوقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد
الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان يتوقف ذات الاصول على
ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومبادر دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو
كان الموقف عليه اعتداد
الكلام للزم الدور ايضاً
اذ يلزم حينئذ توقف
اعتداد الكلام على اعتداد
الكلام وان كان الموقف
ذات الاصول الا ان
يقال قوله وان يتوقف ليس
من بيان دفع الدور وهما
كلام آخر وهو انه ثبت
من كلام الشارح على
ما ذكره الخالي في اصل
الحاشية ان المقائد تتوقف
على الكتاب والسنة وهما
يتوقفان على الكلام ولنا
مقدمة ثابتة في الخارج
وهي ان الكلام يتوقف
على المقائد لكونها جزءاً منه فبانضمام هذه المقدمة الى تلك المقدمة يلزم الدور
لكن ان جعلنا مقدمة صفري لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان المقائد تتوقف على
المقائد ثم ان وجه دفع الدور ان المقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث
قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت
من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان المقائد تتوقف على الاصول والاخرى
ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها
صفري للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد المقائد
لكونها جزءاً منه واعتداد المقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه
يندفع به الدور وان شئت اخذها من دورها للدور فاحذف الاعتداد من اليمين

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح
في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل
بين الواو واما مناسبة مصححة لتوضيحها عنها ام لا وايضاً خطأ العلماء الكاكي في جمعه بين
الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً
عنها ففي المصنف اشكال فالجواب الاول هو الاولى واسم المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة
وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبي القواعد على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل
الاصولية اذ لا بد منها في انتباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك
المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان يتوقف الاصول عليه من حيث ذاته
فلتأمل (٣) ونقل عنه ايضاً وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكاة وقواعدها
مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)
(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فانهم (منه)
(٣) امل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم
توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)
(٤) لان المراد من المقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فحما متقابلان واذا
كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة نكون عقائد الاسلام عين علم
الشرائع فتقوت المقابلة (منه)

(تخصيص)
على المقائد لكونها جزءاً منه فبانضمام هذه المقدمة الى تلك المقدمة يلزم الدور
لكن ان جعلنا مقدمة صفري لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان المقائد تتوقف على
المقائد ثم ان وجه دفع الدور ان المقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث
قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت
من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان المقائد تتوقف على الاصول والاخرى
ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها
صفري للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد المقائد
لكونها جزءاً منه واعتداد المقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه
يندفع به الدور وان شئت اخذها من دورها للدور فاحذف الاعتداد من اليمين

(قوله مع أنها المتبادرة منها) أي مع أن المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص بخلاف المتبادر وفهم منه أن التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لأن المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لأن المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه كما قاله بعض الأفاضل على النقل الأول عنه قوله اذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر أن المراد من العقائد الإسلامية في هذه الصورة اعم من الأصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فإنها عبارة عن الأصلية الاعتقادية انتهى وهو محل لمباراة الخيالي في أحد المتنولين عنه على ما لم يرض به في القول الآخر لأن العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فإذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم أن لا يرضي بالتعميم أيضاً (قوله يدل على أن الأولى الخ) فيه أنه يجوز أن يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الأولى للكتاب والسنة ولقد تواردت قبله ما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترتي الخ) أن يريد ملاحظة الشارح فبأن الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وإن أريد (٣١) ملاحظة الخيالي فبأنه لا يلزم

تخصيص عقائد الإسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها (قوله لشمول الأولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لأن القاعدة في اللغة الأساس فيكون المعنى أساس أساس عقائد الإسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه أن قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على أن الأولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بل وجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فإن قلت أولاً أن العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية وثانياً أن الكلام أساس العقائد لأن أساس (١) فدل الحصر بالنسبة إلى مجموع الفترتين لا بالنسبة إلى كل واحدة منهما حتى يدل على أن الأولى مختصة (منه) (٢) وأثبت خير بأن قوله فإن مبني على الشرائع والأحكام إلى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند إليه في المسند لاقتضاء المقام إياه إذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثاً على التأليف وأما أن يحمل ضمير الفصل على قصر المسند إليه على المسند على ما ذهب إليه البعض وإن كان ضعيفاً ويحمل على تقدير السال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط وإيما كان فلا فرق بين الفترتين (منه) (٣) جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال لم لا يجوز أن يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد إلى الشكل الأول بعكس الترتيب إلا أن يقال المطلوب هنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس أساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله في هذه الفقرة ترق في المدح * وأما الأول فمجرد دعوى أن الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى وجه الفرق بينهما أن الأول ليس في مقابله دليل حتى يشتر معارضته بخلاف الثاني فإن قول الخيالي لشمول الأولى الخ واقع في مقابله وفيه أن الظاهر أن الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة إلا أن يعتبر ما نقل عنه بقوله لأن القاعدة في اللغة الأساس الخ

(١) لأن لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر المتبادر في المسائل الكلامية في التخصيص بغير المسائل الكلامية أمر أن ترك المتبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فإن فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضييق لا بطريق الحمل عليه (٢) أي من كون الأحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الأصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد من الكلام. قال الكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ما هو من الشيء اساس ذلك الشيء ينتج ان اساس العقائد اساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بياناً لكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حيث لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حيث اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حيث يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى * ووجد عدم الابطال انه حيث يكون الكل وهو الكلام اساس جبرته وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اشتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاشتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قل بعض الافاضل هذا الكلام محتمل ان يكون معاً لكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجهه لاننا ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون معاً للغيرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لاننا ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون معاً لكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لاننا ان الكتاب اساس اذ المتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بواسطة

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه قال الكتاب اساس	اساس العقائد التي هي جزء
اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولاً الحصر المذكور ممنوع	الكلام انتهى * ويرد على
وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً	هذه الاحتمالات الثلاثة ان
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات	عدم تبادرها ذكر من لفظ
	اساس الشيء لا يلتزم عدم

كونه اساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانطباق (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترتيب انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان التبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون اساساً بلا واسطة ويكون الكتاب اساس اساس العقائد بالواسطة اعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول ايضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترتيب وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتداء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قبل (٣) وايضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قد فلا اساس لا للتؤسس وحل هذا المنع على الاحتمال الاول ينفي ان يكون قديماً للتؤسس لانها حيث مقابل الاعتداد وهو قديم للتؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قديماً للتؤسس ايضاً فيرد على الاحتمال الثالث ايضاً انه حيث يكون عين ما يدكر عنيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردها وان كان واحداً حيث وهو الكبرى أولاً وكبرى (٥)

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام قال الكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند بتحرير قوله بخلاف الثانية يعني لاننا كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قرره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحذر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قسمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك للتكبري بحسب الأرجاع إلا أن مستند الأول عدم تبادل الأساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الأساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وإن سلم فأساس الفن) (فإن قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدبرة قال أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الأولى أن الكتاب أساس العقائد والثانية أن العقائد أساس الكلام لكونها جزءاً والثالثة أن أساس الأساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه إلى الأولى ولا يجوز رجوعه إلى الثالثة لأمريين الأول أنه يلزم حينئذ أن يذكر مثل هذا الجواب فيما قاله أولاً والثاني أنه على تقدير أن يكون المراد من الذات في قوله هو الأساس بالذات ما يقابل الواسطة يلزم عموم الأساس للأساس بالواسطة فيكون اعترافاً بكون أساس الأساس أساساً فيلزم التناقض بنسب الأساس بالواسطة في أساس الفن على أن كون أساس الأساس أساساً بمنزلة البدهي أيضاً لأن معنى الأساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الأفاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الكل مثل الكلام أمران الأول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الاتحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء إلا توقفاً لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الاتحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض من الاتحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمنع يجوز أن يكون الكلام أساساً لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن معنى لفظ الكلام فلا يكون جزءاً الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل إلى منع آخر * فسط ماقاله بعض الأفاضل هنا ويرد عليه أن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وإن سلم فأساس الكتاب) أي وإن سلم أن مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لا سلم الانتاج

وإن سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب والسنة اتفاهما أساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان أساسين لاساسها من حيث هما أساسان فليتأمل انتهى وفيه أن اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الأساس لان الحد الاوسط ليس بمتكرر لان أساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمات الثلاث أن الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية للكلام أيضاً بحسب اعتداد الأساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني بأساس العقائد الكلام من حيث هو أي بأساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لأن الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قيد الكلام بهذه الحقيقة وهي حقيقة ذاته بل باعتبار قيده بحقيقة اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحقيقة مقابلة للحقيقة الأخرى التي قيد بها في المقدمة الأخرى فلا وجه لما قاله المحن في وجه التأمل بقوله وفيه أن اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد أطيننا الكلام لينصح المرام ولئلا نستر النسي خلف الغمام قال الخيالي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس والحاصل أن الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الافتراضي والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس

الكلام أساس العقائد لان أساسه لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية للكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية للكلام أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية للكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية أن الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الأول أن الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني بأساس العقائد الكلام من حيث هو أي بأساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لأن الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قيد الكلام بهذه الحقيقة وهي حقيقة ذاته بل باعتبار قيده بحقيقة اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحقيقة مقابلة للحقيقة الأخرى التي قيد بها في المقدمة الأخرى فلا وجه لما قاله المحن في وجه التأمل بقوله وفيه أن اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد أطيننا الكلام لينصح المرام ولئلا نستر النسي خلف الغمام قال الخيالي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس والحاصل أن الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الافتراضي والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله أن الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج أن الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

نعم اعلم ان أساسية الأدلة التفصيلية للقائد بحسب ذاتها أي ذات القائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها
 فني كل احتمال تقييد القائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعا وتقييد القائد بحجية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان
 ينبغي أساس القائد على إطلاقه بان يراد منه أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الخبالي من غير ان يعين شيئا منها ويحمل القائد
 على الأعم من حجية اعتدادها وذاتها ﴿﴾ قال الخبالي أي علم يعرف به ذلك ﴿﴾ أقاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل
 لكن بمقتضى ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسيا في من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ بناسب
 ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر اتما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فذلك حل العالم هنا على
 معنى المعلومات ﴿﴾ قال الخبالي فالمراد هو المعنى الإضافي الخ ﴿﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول
 ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقريئة المقابلة
 والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور
 به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الإضافي لا المعنى اللغوي زلو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى
 الكلام لكونه أشهر فبراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر
 لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم قبله الرسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغنى
 عنه فحصل الجواب حيث انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى المعنوي ولو سلم لكن لا نسلم انه مستغنى عنه لجواز
 ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطفت البيان وبفيه زيادة التوضيح ﴿﴾ قال الشارح نجم الملة والدين ﴿﴾ شبه الملة
 والدين بالفلك في الملو والعظمة (٢٤) استعارة بالكتابة بقرينة نسبة النجم اليها وأراد من النجم عمر النفس استعارة محققة

وجوز صاحب الكشف
 كون القرينة استعارة محققة
 كما في قوله تعالى (ينقضون
 عهد الله) حين استعبر الجبل
 لعميد على سيد الكتابة
 ولا يفهم من العارة فالتوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله اداتها التفصيلية) مثل
 قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي
 من هذا العلم وهو الكلام (قوله إشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على
 ما صرحوا به (قوله هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التتازاتي في شرح تلخيص الجامع الدين

والنقض لا بطلاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني)
 النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد الفاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم
 يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لدخول تغيير أداة
 التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب
 فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الأمثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدن الا انه يسكن الارض وكالمسيح الا
 انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته
 بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل ﴿﴾ قال الخبالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴿﴾ ومن فوائده
 هذا البيان ان مصحح المطبوع هو التمايز الاعتباري اذ لا بد للمطبع من التمايز (قوله قال العلامة التتازاتي الخ) هنا ثلث
 نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزء الخ والثالثة الدين أعني الجزء الخ ومفاد
 النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى ان فرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره
 الخبالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني ويدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض
 للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التتازاتي ليس الا ان المعنى
 المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول
 في توجيهه نفس اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسي والاضافة وان سلم انها صفة للمسي الا ان
 الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنها بها هنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطفت على الدين

أو على الطاعة فنلى الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة على طريق البذل. فالنوع من نقله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات بخلاف ما ذكره الخيالي وإن الملة تضاف إلى الثلاثة بخلاف ما ذكره الدامغاني وعلى الثاني لأفيدة المغيرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ما كنت عن المغيرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حيث ذكرنا وقول التفازاتي لتدبيرهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الأخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حتى التأمل * ولتأمل أن يقول الملة أن كانت عطفا على الدين فالجاء كيف ظهر من النبي عليه السلام وإن الملة كيف اتقادوا له وإن الطاعة كيف صدرت من الله وإن الملة كيف اتقادوا لها بل هي عين الانتقاد حيث وإن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لنوعياتي للتعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حيث أخذ النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى اتحاد الملة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الملة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي يفاه الدامغاني الإضافة إلى اتحاد الملة كان يقال ملة زيد وعمر وكما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الملة وهو ليس بشيء ولا يلزم فيه مما يفاه الدامغاني في قول الخيالي سببها سلامة أهلها الخ * فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر وأفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بألف واحد وعموم الجواز بأن يراد ما يطابق عليه لفظ السلام لا يصر إليه بلا صارف عن الحقيقة في قول الخيالي ولأن السلام من أسماء الله تعالى * وجه ثالث للتسمية (٣٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

اعني الجراء والطاعة والملة اعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى أخبار الحقبية والعبادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه وإلى الملة لتدبيرهم به وانقيادهم له * وقال الناظم للبراءة في شرح ديباجة المنهاج إن الفرق بين الملة والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذي يستدالي نحو (تسوية إبراهيم) ولا يستدالي إلى الله تعالى ولا إلى اتحاد الملة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه اشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى) من أسماء الله تعالى فلجنة (٣٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

(م — في حواشي العقائد ثانياً) فائدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى لأن المقوم من إضافة الدار إلى شيء كونها مخرطة به لاعتبار معنى الإضافة فيها ولما لم يتصور إحاطتها بإياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقة فلا تظهر حيث لا إضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فيكون أنه للتشريف (فإن قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمخلوقة الذي تفيد الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بعمونة المقام تفيد الانتساب إليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى في قول الخيالي ومعنى هذا الاسم * لما لم يكن لخصوص اسم السلام تدخل في التشريف بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن بين فائدة خصوص اسم السلام في قول الخيالي منه وبه السلامة * الباء للسمية وما لها واحد والمراد تفسير العبارة (فإن قلت) ليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى إن السلامة عن التناقض في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسم له تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن التناقض فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة فعبارة انتهى * ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في به سلبية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة في قول الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم بظاهر * نقل عنه وجه الظهور المناسبة يشهد لأن معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاعل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا أضاف إلى هذا الاسم دون غيره انتهى * أقول أن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن التناقض أنسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولاً في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه أنييته أن السلام حيث صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فإن قلت) الذي المذكور

انسب من جهة أن السلامة حينئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن التقاض وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن التقاض (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور اولا ونخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتأمل ووجه الاشعار بالمعرف والمادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته في داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد المألوم) مبني على ما ذكره البعض من ان الانتقال في الكتابة من المألوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساري او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى المألوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على اختصاص بالانتقال في كل من الكتابة والمجاز من المألوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن المألوم المتبوع والمردوف كطول القامة ونعم البحث في المطول (قوله طاروا الكشح) اي كشح الطاوي وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاخافة بمعنى في وفيه تأمل فتأمل انتهى * وجه التأمل ان المقال ليس طرقا لكشح الطاوي ويمكن التوجه بأنه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المرض الخ وتفسيره ان طي الكشح اذا كان كتابة عن الاعراض يجوز ان يكون قيل اعتبار الكتابة من قيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشح للطاوي لا للمقال ويجوز ان يكون من قيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوي (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اي اعراض الطاوي وهذا الحاصل بطريق الكتابة وتفسيرها ان (٢٦) طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كتابة عنه ثم ان جعل المقال معرضا

الکشح (كتابة عن الاعراض وذلك لان المرض عن الشيء والمخبر عنه يطوي عنه كشح فذكر اللازم واراد المألوم والمعني طاروا الكشح في المقال عن الاطالة أي معرضا في مقالتي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قيل الاستعارة غيلة ومرشحة وتوجهها ان يقال شبه في نفسه للمقال بماله كشح فثبت له الكشح تحيلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن

لازم لاعراض الطاوي لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كتابة فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما

في كثير الرماد كتابة عن المضيف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الخطب تحت القدر ومنها الى (الاطالة) كثرة الطبايع ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضيف (قال الشارح عن الاطالة والامال) قال المعاصم والظاهر انه اراد بالامال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الامال الذي يلزم الإيجاز المحل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجاني عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني هو قال الخياطي مجموعها بدل الخ بـ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفا عليه كما جعله المعاصم مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذي هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا فني الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتسلا للبيان اي عطف البيان لان ما هو محتسلا مطب البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التمييز عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له اولا والاو هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصة عنه او زائدا عليه والناقص إما ان يكون واقفا اولا والاو الايجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة اولا والاو الاطناب والثاني ان كان الزائد متعبا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يفصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة اولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع اقاربه او ضمن بعضها كما صرح به السيلفي
 الشريف في حاشية البطول في بحث تعريف السند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالتدوير يبدل
 الكل من الكل وإن حمل على الاستغراق فبديل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني
 في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والتقصان مطلقاً فالزيادة
 احتمالاً له طرف واحد وكذا التقصان فبديل البعض من الكل ارجح هنا عق قال الخياي ويجوز رفعها على انها خبر مبتدأ
 محذوف عق اي هما الاطبا والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا ايضا ويجاب عن الجواب السابق عق قال الشارح
 والمسؤل ليل المصصة عق قوله ليل في بعض النسخ بلالام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤل
 وفي بعضها باللام وهو متكل لان السؤال لا يتعدى الى متاعه باللام فلا يقال مثلاً سئلت زيدا لليل ويمكن ان يكون مفعول
 السؤال ضميراً راجعاً الى سئل الرشاد لكنه ترك عق قال الخياي رد الشارح في بعض كتبه عق حاصل الرد ان هذا المعطف
 باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل
 اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسي يحسنه واذا كان كذلك فهو من قبيل
 عطف الانشاء على الاخبار فالإيراد ان الاولان مما ذكره الخياي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء
 على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخياي فتح لطلان كونه من ذلك القبيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فتح لطلان
 كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فبديل رزق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة المنوعة

او على السند ولذا اورد
 عليه الخياي المتيقن الآتين
 وقوله اذ لا مجال الى قوله
 وقتنا اسم الوكيل من
 منهوات بعض الفضلاء
 لا من اصل حاشيته
 عق قال الخياي بان الجملة

الاطالة ايضاً (قوله ولا تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال يتدر وهو ان يقال لما كان البديل أو اليان هو
 المتبوع وجب ان يجري الاعراب في آخره لاني آخر كل منهما لانه ليس ببديل ولا بيان فاجاب
 بما سميت نصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية
 انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المتبوع محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون
 (١) وقد يحذف المتبوع بالمدح اذا دل عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد
 ابوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ عق ان قلت الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد لا صادق ان كان زيد موصوفاً
 بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصبات علي ولم اربطاً ما يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان
 معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً أي انك مدحته
 بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر
 (هو اي مع التركيب اليانين مصد) اظهار الجزن لا الاخبار ولا شك ان المدح وانما اظهار الجزن لا يحتمل الصدق والكذب
 ثم ان الشارح صرح في المنطوق في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الجزن من البيت مجاز واقول المعنى المجازي على ما يفهم
 من كلماتهم هو المعنى اللازم للمعنى الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الجزن لازم للتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي
 هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الجزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه
 الا ان يقال معني الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان
 مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المتبوع مقدماً ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير
 المتبوع أصلاً بان يكون الضمير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه
 بقوله بناء على ان المتبوع محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المتبوع محذوقاً وابتداء
 الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بني الكلام عليه وانما مبني الكلام على حذف المتبوع لان
 هذا الحكم بالانشائية على تقدير المعطف على مجموع وهو حسي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصاً والمتبوع لا ينفصل فلا بد

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لبيان الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسي (قوله سوى حذف الخصوص) فيه ان فيه تسكنا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا نكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شاملاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واغرض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الح) (٢٨) لو أريد من الجملة الاولى حسي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا قل عنه اعلم ان في اعراب الخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعاً بأنه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فتكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية اتماماً هو على التقدير الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا نكلف سوى حذف الخصوص (قوله انشاء التوكيل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جزاء (قوله وايضاً يجوز ان يعتبر عطف الفصة على الفصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف الفصة على الفصة التمدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تمدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلاً عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في وضع آخر ليس الذي اعتقد بالمعطف هو الامر والشيء حتى يطلب له مشا كل من امر أو نهي يعطف عليه انما الممتد بالمعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني انه ليس من عطف الجملة على الجملة لطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جملة مسوقة لفرض على جملة مسوقة لفرض آخر فالقصد بالمعطف هو المجموع بشرطه المناسبة بين الفصتين فكما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشرط المناسبة بين جملة الفصتين وقد حققه بعضهم بأنه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) من ان الوار الثانية نعتت بمجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين

- (١) قبل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار قديم (منه)
- (٢) أحيب عن هذا بان قوله وهو حسي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم التوكيل الح فلا يرد الاشكال المذكور (منه)
- (٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة شتر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)
- (٤) لان ما عطف الفصة على الفصة يعطف متعدياً على متعدد بخلاف ما عطف المفردات والجل (منه)

هذا الأبراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال وهو قال اخباري لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر كقول وجه الظهور ان ياه المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكيل أقول وجه دلالة ياه المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى اسكن أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعاً لما علقها على التوكيل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كانت الدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياه المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غرضه تعالى لو اريد

بمعنى غير معلوم (قوله بشرطه المناسبة بين الفصتين الح) قل عنه والفصتان في الآية ههنا متلبتان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والاخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او بالتضاد لان الاول منح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

(قوله لو عطف الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الآخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفية انك لو عطف واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والآخر قائماً لمطقه باعتبار معناه الخاص الذي ليس يناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر قائماً لمطقه باعتبار معناه بصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يشتر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلاهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب للمعطوف عليه فيجوز ونس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان الخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جواباً وأما على الثاني فيلتقيد المذکور حاجة لكن هذا الوجه (١) يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون الخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره نقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والآخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون الخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسي اذ على تقدير العطف على حسي فالخصوص هو الضمير المنقسم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي بناسب ذلك خساً ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير الخصوص مقدماً لجواز تقديمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد ثم الرجل كما في المطول

المتقابلين لا يك لو عطف الظاهر وحده على واحد من الآخرين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو لمطابق قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا لجواز اولي (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة أسية خبرية متناق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان الخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد للنسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون الخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفاً على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسي الى اشارة تضمنه (٣) معنى يحسني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع (١) لان عطف الجملة على الجملة بعطف متبداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه) (٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام مجده من يطلبه تأمل (منه) (٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جامل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان ارادته لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين قائم ارادته لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكتنابه واما لانه يجوز ان يكون الخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على حلال السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لتصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له قال الخياطي ثم قال وأيضاً الخ إنما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى نصيب حسي معنى يحسني قال الخياطي ويدل عليه قطعاً الخ أقول ما دام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هنا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله أذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض في قال الحياي فيما نقله بعض الفضلاء حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله رد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به في قال الحياي بمحمل ان تكون الآية الخ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حبنا الله اما بتقدير (٣٠) الواو في قالوا في المعطوف بقربة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفاً على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حبنا الله ونعم الوكيل) أي على جوار عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل نصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو بمجموع الجملتين بنيت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حبنا الله ونعم الوكيل لا حبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا حبنا الله وقالوا نعم الوكيل لامن المحكي إذ لا مجال (٣) للمعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول حينئذ لا دلالة على المطلوب فتاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله بمحمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معند بها يحسن بها المعطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطفت الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه مكنة (منه) (٢) لانهم مقول القول في محل نصب على انه مفعول كذا قاله الرضي (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الباعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع نساوبهما في البعد المنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ والله لهذا أمر بالتأمل (منه)

في الرد الاول قالوا حينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال في قال الحياي بتقدير المبتدأ في المعطوف يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قربة عليه فلا وجه لانتكار قربة بتقدير المبتدأ هنا (قوله اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى اخبار بان الله أنهم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والتمتع سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضامين فبين الجنتين تقابل تضاميف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ما عده بعض الفضلاء

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القربة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قربة عليه فـ قاله الحياي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجنتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مناير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضوعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتحد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومناير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتقال المناسبة بين الاخبارين للذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

البدء موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من استغناء الجامع بين الجملتين استغناء بين لازم إحداهما وبين الأخرى (قوله لكن هذا يصلح الزاماً إلخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامتطافاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى منه في الكلام النصيح المعجز لامتطافاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لا يجوز ان يكون المقدم هنا خبراً إلخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله يحسبني حيث غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تصف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) احيائي منع فما أورده المحنّي ابطال له ثم ما أورده من الجواب

منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لا يدفع الجواز ولعل لهذا اسباب التأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هذا المنع بانه لو كان الاستمرار يلزم ان لا يصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقبداً لما عرفت من

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مفعول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولم رقنا نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاماً عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم هنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى قيد التعريف ونقل عنه ان تفسير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما المعطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والمعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هنا اذا لم يعتبر تضييق حسبنا معنى بحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال إلخ)

- (١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاماً عليه (منه)
- (٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)
- (٣) اذ الحسب بمعنى المحب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل (منه)

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما لا يكون متداً أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأخرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف هنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يصلح الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والمعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب ونكيس الامر ما لا يخفى فأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) لانه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال إلخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف إلخ) من عطف الامة على الملوك لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال احيائي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد انتع ما ذكر في المعاني وهو ان من محضات الوصل بمد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسباب والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانسكا ٢٠١١

على عدم حثه بدون التدبير $\{$ قال الخبالي نسبة أمر الى آخر الخ $\}$ المراد من النسبة هنا معناها الحقيقي بقربة مقابلة الادراك وانما حملها الخبالي داود على ادراكها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعروف هنا بقربة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجيئ لمعينين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح النسبة في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولاً وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والاتزاع صرح به شارح النسبة أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولاً وقوعها أيضاً قال شارح النسبة في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولاً وقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولا وقوعها (قوله النبوية) يعني ان هذه النسبة هي نبوت المحول للموضوع أعني من الوقوع أي مطابقة ذلك النبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك النبوت لنفس الامر ولولم تكرر النسبة التقيدية نبوية في الموجبة والسالبة بل كانت نبوية

بني ابن حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله بدون تدبير المبدأ أي وهو ما أجمله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الفرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز أن تكون هذه الوار استثافية وما الذي الجاهم (١) الى الخ على العطف ودر كوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المتطمين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسالبة في السالبة وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية النبوية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول الخبالي الماضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للمطف فلما امكن جمعه له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

في الموجبة ولا نبوية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حيث تدفيس السلب اللانبوت فيلزم اثبات النبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات حكذا يفهم من عماد النسبة (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوف كلامه ان كلام الخبالي يشعر بان المراد من النسبة مانبث عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها مانبث عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحول أولاً وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أثبتوها أولاً وقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نبهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تناقضاً والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان السكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد يقتضي حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول الخبالي في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضي كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التناهي

(١) تدبير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من صفاته قلم السخ انتهى وبزيد ما ذكرنا انه قيدا بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحني ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ ايضاً في كلامه اسهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع ايضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان الادراك فهما بمعنى الايقاع والافتراق واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لها الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٢٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعاله تعلقه بفعل ما من افعاله) يعني على طريق ذكر السك والارادة الجزئية مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لما لفظهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعاله تعلقه بفعل ما من افعاله والا لم يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص التي عليه السلام كإباحة ما فوق الارربة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزييناته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار (١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقاً (منه)

(م - ٥ حواشي المفاتيح ثانياً) فضل ما سواه كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وكلامه يشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لواقي على حقيقته لكان متاولاً لجميع الافراد وهذا يعني على ما ثبت عند اصوليين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بأنه لفظ وضع وضماً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاماً) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه الدالة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون قيده بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون منع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدي

افراد المحدود وهو قولهم بالانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل
 الايجاب والتخريم) اراد بالايجاب والتخريم مبدأها لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام التام الذي هو صفته تعالى
 في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع
 في الجوالي في البحث التكويني عند قوله الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المدوم من المدوم الى الوجود حيث يقول هناك
 لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبذوها انتهى
 فانه دفع ما قبل الايجاب والتخريم هما من اقسام الانقضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم
 بهذا المعنى انتهى ولك ان يحمل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للانقضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان
 الحكم بهذا المعنى لا يطلق على (٣٤) منه لانه من صفات الله تعالى ومنه من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
 الانقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك
 مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما)
 من الندب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب
 والحرمة وهو ظاهر فان قيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم
 المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما بما هو من صفات فعل المكلف
 لا نفس الخطاب أو ما به التخاطب واما بناء على مساحاة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب
 والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على ما ذكره بعض المحققين من ان
 مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل
 وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس متعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمدوم وهو اى ذلك
 (١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجائزين لان الخطاب توجيه
 الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جابه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جابه
 للمفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لئلا يرض له تعلقات بوصف بهذا
 الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به
 وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)
 (٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)
 (٣) أي من هذا القول أي من افعل صفة أي وجوبه وحرمة (منه)

فهو لا يصدق على مثله
 فالصغرى مشتملة على
 مقدمتين والجواب الاول
 منع لاولها والثالث
 ثانيهما والجواب الثاني
 منع للكبرى فلو اخرجه عن
 الثالث لكان السب (قوله
 واما بناء على مساحاة الخ)
 ليس المراد ان المساحاة
 امر محقق محتمل ان يتني
 التمثيل عليها حتى يرد
 ما قاله بعض الافاضل
 من ان هذا يداني جملة
 قرينة في الشق الاول انتهى
 بل المراد انه يجوز ان
 يكون اطلاق الفقهاء الحكم
 على مثل الوجوب من
 قبيل المساحاة فيحصل

ان يتني التمثيل على هذه المساحاة ولما كانت المساحاة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق
 الاول اذ الظن كاف في القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انها متحدان موصوفان وذاتا ومتعلقان فالاول هو الله تعالى والثاني
 هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل
 المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه
 في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالسكر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو
 الزجاج اثر يسمى بالانكار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب
 الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعني فان الايجاب قول ليس متعلقه
 منه صفة لتعلقه بالمدوم وهو فعل المكلفين والمدوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصف اعتبارية للفعل كضرورة الفعل موجبا بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان اراد انه ليس منه صفة أصلا فنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لفعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يتم بشئ منهما وكان قائما بالجميع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حل الملم والتعلم على موضوعها مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الدليل به أيضا رتمام البحث في حواشي الآداب للمسمودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انها متحدان بالنوع لا انها متحدان بالشخص فختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحيث لا يصح التمثيل به في صدقنا على قول الحياي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ **ان** قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت بقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى خذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تسميع الفعل

فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تسميع الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنيا عليه الا ان يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تسميع بعض أهل اللغة الفعل في استعمالهم وهذا الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفى تعلق الاحكام

القول اذا نسب الى الحكم يسمى إيجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والایجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في انتفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وباعتبار انسان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تسميع الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعمنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر (١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وباعتبار انسان فان شيئا واحدا هو انشاق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما فتأمل (٢) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشئ على الشئ الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والمماهية لكنه يستد بالضم خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلا امر واحد بالذات والمماهية لكنه يستد بالضم الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال مستددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

الشرعية بالاعتقاد أولا وينفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والظاهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر واما الى الاول فلانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها غير كفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا اظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المسد كور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرها وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشئ الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انشاق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم بمجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم ببعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح النسبة أو يجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم بمجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم ببعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبنية على ان يراد من العلم بمجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد ببعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وأن أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وإرادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخبالي له لان المناقش اتما ناقش بالتعريف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم بمجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

للمناقشة وبيان افساد للمعنى
الاخير من وجه آخر وهو
لزوم التمييز عن علم
الكلام بما أي يعلم تعلق
به أي بالوجوب ونحوه
وذلك في ضمن قوله
وبالثانية علم التوحيد الخ
مع ان هذا التعبير

ركبك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون

المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالانقضاء والتخير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء أو التخير لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء أو التخير بحسب العقل أو بحسب المادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم النطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف ونعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم ثمان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا مناقشة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضح وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقربنة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لا وجه لاقاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منها معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المطلق وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمتعلق ليسا منسويين الى أهل العرف والمتعلق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه بشر

(قوله)

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو بصفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحتج من الحكم على كل منها بالتكليف والتعسف بيان مراد الحياي حيث صدرها باللهم المشرع بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الى ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث إعادة الشيء بمعرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز المدول عنه للقرينة لم يقل بدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة المدول (قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفي للمعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحتج ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب بمحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار اليه المحتج أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحتج معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فا ذكره المحتج قول أحد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الحبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً وفروعها قال الحياي ووجه ظاهره وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الحياي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التدبير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قيل تعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الحياي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء

قوله فيما سيجي بعد وسو! ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله حينئذ يجعل العلمان عبارة عن) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جهة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جهة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحسكية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جعله هو شرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحلول لكن يمكن حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً قال الحياي وعلى التدبيرين الخ (وأما على التدبير الثالث اذا فرض الجعل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ينبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المساعدة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الإيجاب فمعنى الشرعية ما كان صفة للشارع قال الحياي لا ما يتوقف عليه الخ وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع وبمعنى فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر قال الحياي ان أريد به مطلق التعلق الخ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد التعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كمناسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقة وهذا لا يقتضي تعدد التعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية منه ولا يتبع هذا ان تكون الكيفية متعلقة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

واحد تصوري لا يصلح ان يكون هو فقط متعلقاً بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بـعلمه أو تعلق جزئه بالمعلوم بـعلم الكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فلا اعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جهة التصديقات متعلقة بما هي متألثة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزئه التصديق متعلقاً به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين تعلقها الخش عن الخيال على قوله سابقاً وحينئذ يحمل المصان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيال في ذلك المنقول يكون الوجهين المذكورين فيه تكلفاً فكيف يدعى الظهور هنا مطلقاً مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يمتدوا في بعض صور التناق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزئه بالمعلوم بـعلم الكل على الخيال وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى بحصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية فقيه امران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فتقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (قان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى فطنة وقد ارفع العبارة في شرح المقاصد بدون امثلة كيفية وعبارة هذا الكتاب اولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالتبيين معاً لكن تعلقها بالحكم به أقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون الحكم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالحكم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والحكم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف الحكم به دون الحكم عليه وكيفية العمل في علم الفقه يحكم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى (٢) (قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالنسبة) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً ووقعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان (١) وجه الاولوية ان فيه قائدين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل بحث فيه عن احوال موضوعه واحوال العمل كفيته (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة اولى كان في التصديق أيضاً اولى (منه)

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الخيال يشمر بمناواة العمل وكفيته في جهة التعلق

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى الكفة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية اولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب الكفة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر امر آخر مطلقاً معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا ينصور في المفرد لكن يمكن طلب الكفة فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في التعلقية في العمل قديماً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالحكم به اولى) صفري وما سياتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به اولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل اولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالة ثلاثة للصفري (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان الخش اعتبر هنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشيء بـبانيته لاتفاق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو تعلق

مذهب القدماء فلو قال الخبالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الإمام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه أنه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الإمام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه أن قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فإن كان التعلق بمعنى تعاقب الاسناد بطرفيه بأن يكون الحكم بمعنى الاسناد فإن اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتاعقه وأنت اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئه وأما أن كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بأن يكون الحكم بمعنى إدراك الوقوع فإن اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وإن اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لأنه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لأن الاعتقاد سواء كان إدراك النسبة فقط أو عبارة عن الإدراكات الأربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمعتقد الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء ليسكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص أن الطرفين أما متعلقا (٣٩) . ر متعلق الاعتقاد أو جزءا متعلق

الاعتقاد المتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين التعلق بلا واسطة والتعميم المذكور لا يرفع الاحتجاج إلى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لأن متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا إذا يحمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعاقب الاسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولاها بدون النسبة على ما لا يخفى إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو أعم من التعاقب بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله حينئذ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل) إذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً إليه ومنسوبا إليه على ما لا يخفى (قوله ثم أنه يخفى الخ) هذا ناظر إلى قوله ولأنهم عدوا الفرائض الخ وما سبق إلى ما سبق لفناً ونشراً على الترتيب (قوله من قيل المعطف الخ) (١) به أن المعطوف الأول بالثانية كما أن المعطوف عليه الأول بالأولى وليس شيء منهما مجزئاً والمجزئ الثاني والأولى (١) أقول لا نعلم أن المعطوف الأول بالثانية بل للثانية بدون الباء وأعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نعلم أن المعطوف عليه جملة بالأولى بل الأولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

على معنى المعتقد على تقدير أن يكون الاعتقاد عبارة عن إدراك النسبة فقط لأن بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وإن كانت بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لأنه إذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لأن متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل إدراكهما أيضاً قال الخبالي كما أن قوله لم يثبت في البوضو الخ قيل فيه بحث لأن النية فعل من أفعال القلوب وقوله النية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في البوضو لا يحتاج إلى ما ذكره من التأويل لأن موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على أن النية عمل القلب وهو من أفعال المسكتات انتهى وفيه بحث لأن موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التبيين والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله مالها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى أن المراد هنا من الفقه ليس الأعم الشامل للأقسام الثلاثة والألم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح في الخبالي الخ وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فإن قلت أنه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسناد في وجه هذا

الكلام قلت لئلا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والمائل آتياً ادعى هذا الملم منع الخيالي واراد على المقدمة المسلمة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل المعطف على مسؤولي عالين مختلفين باعتبار تقدير قبل المعطف ثم انه بعد التدبير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الترائع لفساد المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر قال الخيالي وبه يظهر ان ليس الخ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لأخصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مناصده كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلم بقربة التسمية لا الاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور وأعرض بان هذه المسئلة من الاعتقادات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بل الثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل اصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم اصول الفقه قوله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشايل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

وليس (١) شيء منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وايس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون المعطف للجملة على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسألة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسألة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث استنادها الى الله تعالى أو بحمل (٣) الموجود المنطوق أو المعلوم من حيث يتناق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فليزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو قول ان النسخة التي وقع عليها المحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا يحذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام العزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإمام في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبحث الرسول ونصب الامام والتواب والعقاب (منه)

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيها سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحجة من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو بحمل

الموجود المنطوق) قال بعض الافاضل من غير كونه متبداً بنى وهو يتناول الواجب والممكن ومن هذا ظهر ان التباين بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بممتنع بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحجة في الممكنات فبدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحجة بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة الصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بأنه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

(قوله)

الموجود المنطوق) قال بعض الافاضل من غير كونه متبداً بنى وهو يتناول الواجب والممكن

العقائد الدينية أو ما هو وسيلة الى محولات العقائد الدينية (قوله وتقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعى انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لما لم يعدوا يعني ان عدم عدمهم المذكور لهذه الإرادة فيستدل بعدم المعد على هذه الإرادة استدلالاً إيجابياً وقوله وان رجع السكك الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدمهم المذكور لهذه الإرادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن أعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصد سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لما منع ان يمنع كون عدم عدم الإمامة من مباحث الصفات لهذه الإرادة يجوز أن يكون عدم عدمهم المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم ويتم ما هو بمنزلة دليلاً أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عدم الإمامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر رجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً إيجابياً فلما ثبت تلك المقدمة وهي (٤١) الرجوع اندفع النع الوارد عليه فاندفع

النع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدمهم المذكور لهذه الإرادة لان المدعى الدليل لا يرد عليه انفع أقول لكن ورد على ما نقل عن المحقق أنه لا يسلم ان عدم الشارح الإمامة من مقاصد علم الكلام أثر رجوع الإمامة الى صفة ما لا يجوز ان يكون ذلك المدعى لا اختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد من ذلك من دليل (قوله منافاة) تندفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والخصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات

(قوله وأما عدم غيره فلا) لأن الصفة المطلقة الخ) لنظم ان موضوع العلم ما بحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو الأعراض الذاتية لصفاته فنجد من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو عن الأعراض الذاتية لصفاته التي هي أعراض الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عدم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إثرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولأن الصفة المطلقة عدم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان السكك راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فمليتان وتقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والإمامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الأ عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الإمامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في ثبات كون الصفة المطلقة عدم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الإمامة يعلم السروع اليق رجوعها الى ان التيام بالإمامة ونصب الامام الموصوف بالصفات الخصوصية من فروض الكفايات (١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والإمامة راجعة الى صفة فعلية تنذر (منه)

(م - ٦ حواشي العقائد ثاني)

جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منه فالخصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد ما به ما هو بمنزلة الخيالي وان رجع السكك الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في النبوة والإمامة فقط قبل الاولى ان يقال مع ان السكك راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة أنا على ما في المطول قيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم المعد الذي هو معال بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم المعد معال بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الإمامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى لكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود مبحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروع الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية يتعلق
الح وما سباني من قوله ولا خفاء في ان ذلك الح كبرى أيضاً فالقياس من قيل مفصول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية ونقول
وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع البق ^١ قال الحياي تمهيد لبيان شرف العلم وغاية مع الاشارة الى دفع ما يقال الح أقول الاشارة
الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتتوا فالاولى ذكر الاشارة اولاً ليوافق ترتيب الشارح
كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته
ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتج اليه وبعض غايته الزام المعتادين باقامة الحجة عليهم وحفظ
قواعد الدين عن ان ترتلها بشبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لأنها قد احتج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف
فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة
على المعلول لان شرف هذا العلم على ما سباني لأمور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر
كلام المحشي ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما
قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على ما في المواقف * منها السرفي من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما
سبذكره الشارح من ان (٤٣) غايته الفوز بالسعادات الدينية والدينية فهو غاية للغايات الخمس على

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودينية لا ينظم الامر الا بمصالحها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون
الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقطة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف
على قوله بركة بناء على اتحاد مؤدي بآه السبية واللام التعليلية والاول أظهر (١) (قوله قدم عليه
للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل الناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود
الحكم لبده مدلالاً فانه لا نتميه الشبهة حيث ان اول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب
لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص
(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعنى بخلافه الثاني فانه عطف على
مناسبة معنى فقط

ما في المواقف وشرحه قال
استاذ الاستاذ مد الله
ظلهما لا يخفى ان قول
الشارح وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم
فقط بوجوه أربعة * منها
شرف الغاية على ما سبذكر
عليك لا تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مما انتهى *

(اضافي)

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام

الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واباس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف
والاحتجاج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سبذكرها الشارح كما تسميه عبارته بل تمهيد لبيان
شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فانه حيث ان
يكون صفاء العقائد فقط سبب الاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للاهتمام
بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باعث اليه يجري مجرى الاصل سوى الناية والاهتمام لكن لابد
للاهتمام من سبب ولا تكفي الناية باعتبار من غير ان يذكر من أين كانت تلك الناية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام
والناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العام باجدي علله وهو غير حسن
ولذلك خصص المعلول بمعلول ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل الناية بالدليل أي السبب المتأخر للاختصاص من أسباب
الاهتمام مثل الناية وفيه ان الناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر
وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول
ونحوه على الفهم كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حيث ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثلاً للاهتمام
والمعنى ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل الناية بالدليل لاصالته لا يرد ما ذكر (قلت) بإياه قوله ومثل ورود الحكم الح

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاتهام لا نفس الاتهام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل النية بالدليل ليرد الحكم ابتداءً بدلاً الخ ويمكن توجيه كونه قوله مثل النية مثلاً لتغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب النية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصابة الدليل ثم اصابة الدليل علة الاتهام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداءً بدلاً فانه غرض في الاتهام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقاً الخ فانه علة الاتهام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكركر فعلى الاولين ازالة ان لم تقيد ابتداءً الامر فهو غرض في الاتهام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاتهام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في النفي وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد ازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاتهام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذكر لان التوهم انما

يكون فيما يحمل خلاف التوهم فاذا لم يذكر البنية ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يخفى انه لا معنى للتوهم حينئذ لان ذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً سبق الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا خفي تأمل (١) (قوله فان من ظالمها) قل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول بغير العلم الاستدلال ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة (قوله ذلك ان تقول الخ) قل عنه فعل هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسوا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالتحقق قبل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الوساطة (قوله الخاير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستثناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)
(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكل أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية تأمل (منه).

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يشعور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لا خفي تأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب الاستثناء عدم الشرف كما يشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبه بان سببه هذه الامور وشروط قصر القلب كما في التخصيص تحقق الثاني بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التنازاعي اشراط هذا الثاني وفصله في المطول فارجع اليه قال الحياي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ يعني ان سبب الاستثناء هذه الامور فقط فعند ارتفاعها ارتفع الاستثناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستثناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستثناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعنى الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما قل عنه عن الحياي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعنى وسوا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسوا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيى راجع الى قيد الحجية فاللفظ في الحقيقة حصولها فيها كما ان المقيد قاتها تم ان معنى الافادة الاسباب فان فاد بمعنى ثبت صرح به المصمم على الفوائد الضمانية ولا يخفى (١) ان المقيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة قاطلاق لفظ الافادة مجازيراد به الاستلزام وهذا السرفس المحيى الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأتى عنه لان التدوين الخ) بمعنى ان كلام الشارح يقتضى ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أرحكها ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتجهيد وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلو لا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيدة او المفاد وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المقيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويتجنى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة البقية من الامارات انما

تحصل للمجهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) اننا نختار ان الادلة النظرية لا تفيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس أو تقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج منه عن الفقه وهذا الابرار مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا ينصور في الملكة وانما ينصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا ينصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

(لا يثنائي)

الاجماع والقياس أو تقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج منه عن الفقه وهذا الابرار مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجهد لا غير وهذا التوجيه به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجهد بمعنى كون نبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل اليقين انه قد انقضى الاجماع على ان المجهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان نبوته قطعي فاذا نظر المجهد في اماره وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بنبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فتقول هذا الحكم

(١) هذا منع للملازمة اذ حيثئذ تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)

(٢) هذا عند الاشاعة بناء على قولهم المجهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجهد فعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجهد كون نبوته عند الله تعالى يقيناً له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)

(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معروف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

ما أدى إليه ظن من اشارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم قول وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لا يتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المقيّد وهو الموصول بظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المقادير المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فاليراد المذكور وان كان مندفعاً حيث لا يكون ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حيث في اندفاع اليراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخالي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقيّد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤدبه الى عام اذ لم يتفقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل اصفى الاجماع على خلافه كما صرح به الحق الشرف في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله وفيه ما يعرف بالتأمل) لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين أيضاً (٤٥) على نبوت تلك المسائل ظاهراً

لا يتأتى في الجواب (١) الاول كما لا يخفى ونقل عنه قبل وهذا الكلام مبني على عدم تقيّد المسائل باليقينية الخاصة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد المارف بالاحكام من نادون فقها والاجماع على عدم فقهه المقلد بنافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يحمل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الخاصة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقهه المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة للمدعي وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقهه المقلد على الجواب الاول فقط مما لا شبهة فيه تأمل (منه)

اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متبياً عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات ان هو يصدر منحصراً ولا شك ان سبب يقين المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب نيقة بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بنبوتها أيضاً اذ يكفي ان يعلم يقيناً انها مما استخرج المجتهد (قال الخالي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالاً منها على ان يكون ظرفاً مستقراً لان اعتبار الحجية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالاً منها اذ حيث لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقاً سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولاً فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي وفيه تأمل لان اعتبار الحجية لاخراج علمي يفيد على تقدير كون الظرف حالاً من الاحكام تقدير وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالاً منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كن قد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد ورفع

(١) هنا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به للتنازلي في التلويح (منه)

١٧١ أم كما خصص المقادير وهو للمعرفة وأدلة المقادير (منه)

الإيجاب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يندوا القدرة على النص بالإيجاب أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول أظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يتلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهاً وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولاً فيه وجهاً) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجزاء المذكور سابقاً فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم وبؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حل الانفصال فيه على مانعة الخطر ولا يجوز حله على الانفصال الحقيقي فلا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لابهاء السوق عنه كل الابهاء (قوله لقوله عليه السلام انا انا بشر) الحديث سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) - اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انبب يكون معناه

(قوله لا يكون الا استدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا يختم الا كتاب) أي تكلمه يقال تختم بالامر يحمل مشاقه (قوله للرسول علم اجتهادي) في الازهار اختلاف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقد رتبهم على النص بالإيجاب وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولاً فيه وجهاً فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحل على الخطأ أو هم ممدومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهاً وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسوء لقوله عليه السلام انا انا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من رأيي فانا انا بشر مثلكم أي اخطي وأصيب كثر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستتراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستتراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستتراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انا ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولاً)

اصطلاحاً المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون الملمين شيارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا ينشئ فيه اذا انفاد ليس أمراً جزئياً بل كلي بي

(فيه)

عنه قوله اجمالاً (قال الحيايي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انا عده وجهاً

آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يشب بالمنطق ما ينطق به وهو الكلام قال الحيايي فيؤول الى كونه مورداً للقدرة أي يرجع بمعنى الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورداً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمثابة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلة بالنسبة للكلام ممنوع وان اراد ان وجه المثابة في الواقع امر يصح ان يكون وجهاً للتسمية من اول الامر كما ان المثابة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعها وجمعها وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم يرجع للمقابلة بالمنطق الى ايراث التسمية ولم يكن وجه المقابلة والمثابة ذلك لكان أحدهما أجنياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المثابة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراث التسمية وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولاً ولان يكون علة للتسمية لانه يقال لعله علة للنسبة انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لعله العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة ويحتل ان تكون قائمة هذا التشبيه الإشارة الى ان قوله لانه يورث بجندل ان يكون علة للتسمية لان كون مثابة المنطق علة للتسمية بالكلام معلوم لان

الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كل منطلق يعلم ان ابراش القدره به يشبه ابراش القدره بالمتطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى اعادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان اولاً هنا بمعنى زمان اول فالاول صفة الزمان لاصفة الاطلاق فلا يقتضي الا زماناً ثانياً * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكرة ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان اعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سمي عن العلم فان كونه اول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق الأمر متعلق بامر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمراً لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الابراد باننا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه أولاً اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لاننا لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير يقتضي المسبوقية البتة فان كان أولاً صفة للاطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولاً موقوف على المسبوق لصدق

معناه فان لم يوجد المسبوق لكذبته بعبارة فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ جعل أولاً على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقته فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الاطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والادعى لزوم ضياع أحد الأمرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣) (١) واعلم ان لفظ الاول مبنيان أحدهما مالا يكون مسبوقاً بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد هنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ونشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه) (٢) والجواب ان هذا علة لضاع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحقق في الحاشية والى الجواب اشارة بقوله فالاولى (منه) (٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء لا واقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة مانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره * قال الخيال اما قيد الاول في الاول الخ نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحقق من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه اول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز ابطال سنده بانه لا شركة الخ * ولما كان المانع ان يعود ويقول سلماً انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه اول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب والكلام مرتبة عليها في كونه اول ما يجب ولما احتل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجع نسبته بالكلام فيعارض مرجع الكلام فيناقضان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز أجاب عنه أيضاً بإبطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يستلزم الاحتياج الى الخصص اذ لو استلزم لم في سائر الوجوه أيضاً والتالي باطل * ثم انك علمت بما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلماً ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن بمقتضى ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما ينبغي لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الخيال تركب الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعى اعم وهو احد الاسمين والدليل اخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الاسمين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

من الدليل الثاني بتعب القربة والثالث انت ما ذكره من الدليل ليس دليلاً للضياح الثاني بل دليل لدليية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياح الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد قينبي ان يذ كر في الاول ما في مقابلته من دليل الدليل وم يذ كر وانه مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فاذ ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وما خصه أحد الضياحين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لا شركة فهو خارج عن دليل أحد الضياحين بل دليل لدليية دليل الضياح الثاني وقد نصب فيها قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا فقال في أول كلامه وهذا إنما يفيد لزوم ضياح ذكر وجه التخصيص ولم يتبين من تقرير كلامه والمسمى ضياح أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذ كر دليلاً لدليية دليل الضياح الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليية دليل الضياح الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبدايته ولذا لم يذ كر لها دليلاً واذا قرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذ كر انما هو ضياح ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياح ذكر الاول اعراضاً عما ذكره تعرضاً لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياح أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليية دليل الضياح الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذ كرها دليلاً (قوله أي انسر الاطلاق) فيه لعل (قوله فقيه مانيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد بأولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان اتوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركاً معه في كونه أول ما يجب لا يقتضي (٤٨) كونه أول ما يجب نسبتاً بالكلام ولا بمعنى الحقيقتي بل بمعنى الاضافي

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولاً لان كونه أول ما يجب حيث بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية	حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول ما يجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعني الفعل الذي في حرف التفسير أي انسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ فقيه مانيه فتأمل (قوله وأما احتمال تسمية التبر به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص
---	---

(مر)
 الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حيث لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضي ان لا يسمى به غيره والاولية الاضافية لانثاني ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدماً عليه بن يقتضي ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدماً عليه ليعتاج الى حل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتمييز اما غاية لتفني أو لتفني لا لتفسير المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق بأولاً صحيحاً وهذا مناف للمفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق بأولاً يضيغ القيد الاول وذكروا وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز ونس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تغير الاطلاق بالاطلاق أولاً لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكره قال الحياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلاً أيضاً لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله انت اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم ينزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا ينكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضي الله عنه قال الحياي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ وعلى هذا تكون دار الخلد قال الحياي قلت الكافر ينصرف * حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه مالبة أي لاشي من الشافق بكافر بظاهر يتج بمكس الكبرى لاشي من الكافر المطلق بخلاف ونضم اليه صفري وهي ما شاء الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق فتح لاشي مما فاه الحسن من مرتكب الكبيرة بتلحقه قال الحياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار * حاصله انه ان أردت من التبيين انه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم ثرا مة عدمه وان

أردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لأنه ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب • والظاهر أن دليله على المناقاة هو أن معنى كونهما دارى الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب وإذا كان كذلك فالمناقاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المناقاة بوجهين لكن الأول راجع إلى منع صغرى دليله والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلنا أن المعنى كذلك لكن المراد من كلا (٤٩) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان) (انفع للعبد الخ) يشعر بأن المراد من الاوفق في الحكمة الانفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجبا عليه تعالى فإن بعض الافضل قال انما لا يرد عليهم شيء أن لو كان مرادهم الانفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما إذا كان مرادهم الانفع بالنظر إلى الشخص كما حققه الدواني فبره عليهم الكافر الذي قبله باللام الشهي (أقول) قد زعم الدواني بأن مراد الفرقين جميعا الاصلح بالنسبة إلى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الاشعري أسأله أبا علي الجبائي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله أنه لو كان مرادهم الانفع بالنسبة

من هذه الحنية لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال تسمية التبريه لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتداد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضا وفيه أنه لو كان كذلك لسكان الملازم التعرض في الأول من الوجوه (قوله والنسبة بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه النسبة بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر أنه يؤخر عنهما أجيب بقوله والنسبة كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لتكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم محله في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة (قوله ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيأتي (قوله إلى الجاهل أي الجاهل بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهد) (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الإيمان والكفر بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس بثابت منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) بنى ذهبت منزلة بصرة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطى العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالحياي اعتبر في الانفع الخ) أي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكفرا (قوله فلزمه) أي غير الحياي من منزلة بصرة ترك الواجب قبح ما من غيرا لا يمين مات فاصيا وأنا الجبائي فاللزام عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معا أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة (قوله فكانهم هم الثائلون) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الجبائية) أي جبنية المطابقة (١) حتى يجز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث أنه مطابق له اذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها اذ لو وجدت المطابقة بين الشئتين كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة إلى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا بالفتح أيضا فإذا لم تلاحظ الحينية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائم الخ) لأن الظاهر من قوله وأما الصدق فقد (١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحينية ذكرت أولم تذكر فافهم (منه)

(م سن ٧ حواشي المقائد ثاني) إلى نظام العالم كله لا يرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير إرادته السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب أن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظر لأن ابا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلا على أن مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر إلى الشخص قال الجبائي وهم الاشاعرة اصلها أشعر نسب إليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء التثنية وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المهالبة والاكاسرة

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على ان الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه ولا يلائم بنافيه فما ذكره مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المناقاة ولو قلنا ان المراد بالدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينسب على الفرق قائلنا حيث لا يلائمه (قوله يعني لان لم انت الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز الخ) فان قلت المعدوم ليس بشيء (٥٠) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجي من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل (قوله اذ المتصور أولاً الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومنحقق ناسب ان يعتبر في النسبة به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الأصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه المعبر عنه بالعربية (راس كفتن) ولما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الأصلي للصدق ناسب ان يعتبر في النسبة بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن انصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه (قوله فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مساهة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى هنا كون الحكم الخ) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى توسع وجعلت هي معنى الحقيقة ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لان لم انت الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضمير للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما للموصول) وهو الثاني لا الاول إذ لا محالة تأمل (٢) (قوله لكن يتنقض ظاهر التعريف الخ) وأما باطله وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

- (١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)
(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهنا كذلك فلا يضح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

الخارج فان قلت ان مخالفت للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والثاني أهم منه ولا يلزم من . والاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة بل قال الخيالي أو يرد عليه التوازم الخ كذا علم ان التوازم اليبنة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مبايناً له كالبحر الأخرى فالزور وديكون بكلا القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والابراد بالتسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف المرضي لا يخرج منه مع انه عرضي هذا ان يخص الموصول بالمحمول والابراد عليه أيضاً المبين الممكن تصور الشيء بدوره لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

قلت سيصرح الخيالي بان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يتم الموجود والمعدوم مجازاً اتسمي وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المنفرد الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعة والمفترقة متعوا مرادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا تارة هو الوجود والافعال الثبوت فقط وأما الشيء النفسي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيسمى المعدومات اتفاقاً قال الخيالي يستفاد منه الخ أي من تعريف المرضي بما يمكن تصور الشيء بدوره وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والمرضى بما يمكن حله على الشيء فاي منهما يعرف بشيء يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً لا آخر فظهر ان الاستفادة بمسألة من

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فاتها تشعر بان المعروف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالطلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد الوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج (٥١) اذ لا معنى للاستفادة حيث لا

بدون حل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الاتساق وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والملكات لانها بخروجان عنه وليس لها عرصة بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع (الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجهاً يكفى فيه المنع لكنه اورد في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك اورد الحشي المنع عليه فللخيالي ان يقرر كلامه بالمنع لا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك (الخ) التمسك بابطال منه المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجابي اما باستلزام الفساد او بالتخلف (قوله

والإصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) قل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفاً مساوياً للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) اعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون له ليس مابه الانسان هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان مابه الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدون مابه الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعمى كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضماً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللوازم غير زمان تصور الملزوم الخ) قل عنه لان تصور الملزوم معترف تصور اللوازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعروف والمعلوم (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معاديات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللوازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان احوال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معني امكان تصوره بدون العرضي امكان

- (١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)
- (٢) لان المستفاد من قول الخارج مما يمكن تصور الانسان بدون له كما لا يمكن التصور بدون هو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناول اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)
- (٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين الممد والمعلوم وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

تأمل (لعله اشارة الى ان ليس هنا شيان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزءاً من زمان تصور الكل لا ما يرد خارج عنه كزمان تصور المرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة مجردة أي عدم امكان فرض مجردة عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فن فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالمكنه لفقد الذاتيات التي كان التمكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالمكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء المكنه (قوله إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور المكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيها بعده ليقيد كون الامكان كيفية نسبة الكون بدون المرضي الى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون التجايز كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور (قوله يلزم أن يكون عدم كون تصور المكنه بدون جازاً) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز العدم لاحتمال أن يكون العدم ضرورياً الا ان يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب الخالف العام لا عن الجانب الموافق (قوله فان مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به) لأن معنى دون المجاوزة والمفارقة تقيضه للمعية في آن واحد والمعية اعم من أن يكون تصور المرضي واسطة لتصور المكنه أولاً والاوّل معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدون بدون توسط دالته حينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر الى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدون كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون بل يجب تصوره به حينئذ لا يرد السؤال بالتوازن البينة بالذي الاخص لأن تصور الملزوم ليس بالتوازن بل مع التوازن فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع الى الامكان وجعله خبراً (٥٢) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف الى قوله لتبته (قوله

الاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم أن يجوز تصور المكنه بالمرضي) إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور المكنه بدون المرضي وعدم كونه بدون غير ضروريين وإذا كان كون تصور المكنه بدون المرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور المكنه بدون جازاً وإذا كان عدم كون تصور المكنه بدون المرضي جازاً يكون كون تصور المكنه بالمرضي جازاً وهو المحدود (قوله مع المرضي لا به) فان مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله بعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم الياض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة الياض اليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون المرضي لا كيفية نسبة الكون بدون المرضي اليه لعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على ان تصور المكنه الخ) جواب

الى ذات الرومي (أي المقيدة بالياض من حيث هي مقيدة بقريته قوله في المحل الى ذات التصور الذي يكون بدون المرضي (قوله لعدم التصور الى قوله بأن لا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة الى المقيد لأن معنى الامكان حينئذ ان وجود المقيد وعدمه

غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جيباً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك اعم في مقام عدم (على التصور بدون عدم الرومي الابيض متحققاً في فرد الاول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً فان قلت اذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محملاً كلام الخيال بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل رحمه على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير الثانية راجع الى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الامر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره واعلم أن كون المعطوف نسبة بقضي أن يكون المعطوف عليه تنبئة أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيتها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهزمة هزمة أو ويكون الفعلان متازعين في وصفها ويكون اثني بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان المتبهر بالنسبة الى المقيد لأن عطفه حينئذ على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل آتاه صريح خبره عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصب من خراط القتاد .

(قوله قل عنه الخ) مع إبداء كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لكن لم لا يجوز أن يعتبر المعنى
الحاصل من جعل الإضافة للعهد في دفع اللغو حتى لا يحتاج إلى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بأن جعل الإضافة على العهد
باطل لانتهاء شرطه ولما كان للمانع أن يمنع انتهاء الشرط بتجوير الذكر الحكيم بطل صلاحية سنده بأنه لا يدفع اللغو فلا يفيد
اعتباره هذا بناء على جعل الإضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحل أصلاً
وكذا لو حل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا إذا أريد (٥٣) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حل على
العهد الذي (قوله وفيه أنه
حيث) أي حين التوجيه
الثاني لا يكون لقوله ولا
مثل أنا أبو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان
عدم اللغو لأنه حيث
يكون حاصل الكلام أن
هذا الكلام يحتاج إلى
البيان في عدم اللغو وليس
مثل شعري شعري الذي
هو غير محتاج إلى البيان
في عدم اللغو فيكون
حاصل نفي المماثلة بيان
أن انتهاء اللغو في كلام
القوم لم يبلغ إلى مرتبة
شعري شعري فيكون
حاصله قريب كلامهم إلى
اللغو إلا أن يراد به أي
بنفي المماثلة إفادة ظهور
الإفادة في هذا القول
وهو قولهم حقائق الأشياء
ثابتة بناء على أنه لم يمنع
إلى التأويل بل إلى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضرورياً الخ) أي ليس عدم كون تصور
الكنه بدون العرضي ضرورياً سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي
ضرورياً أو غيره بخلاف الذي فإن عدم كون تصور الكنه بدون الثاني ضروري فلا يكون ممكناً
بهذا المعنى (قوله قلحكم بنيت حقائق الأشياء لغو) أي الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة لغو
على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة وإنما كانت لغو لأن عقد الوضع فيه
مستلزم لعقد الحل استلزماً جلياً إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحل فائدة
غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغو (قوله إذ لا لغو في قولك عوارض الأشياء الخ) يعني
لو لم يكن المنشأ بمجموع الأمور الثلاثة لكان قولك عوارض الأشياء ثابتة لغو على تقدير عدم
منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق الموجودات ثابتة لغو على تقدير عدم منشئية
كون الشيء بمعنى الوجود وكان قولك حقائق الموجودات منصورة لغو على تقدير عدم منشئية
كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والمزوم مثله (قوله فإن أكثر من يسمي الخ) يعني أن
لغوى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان الفاصرة
(قوله أن أخذ موضوعه الخ) أي أخذ أضاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله
أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الأمور الثابتة ثابتة وإنما قال كذلك لأنه
لا فرق بين الثابت ثابت وبين الأمور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك أن تقول) أي في
توجيه قوله ربما يحتاج إلى البيان نقل عنه أن التوجيه الأول ناظر إلى قلة التقليل والتوجيه (١)
الثاني ناظر إلى مدخولها أعني الاحتياج إلى البيان وفيه أنه حيث لا يكون لقوله * ولا مثل أنا
أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغو إلا أن يراد به إفادة ظهور الإفادة في هذا
القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فبما مضى

(١) فإن قيل بين التوجيهين شاف لأن كلمة ربما إذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الأول لا يمكن
التوجيه الثاني لأنه حيث لا تقلل إذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه
الثاني يحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه
الفاضل الرومي (منه)

وإفادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الإفادة في شعري شعري لأنه احتاج إلى التأويل والحاصل أن المراد من نفي المماثلة في
الاحتياج إلى البيان الحكم باحتياج المثل به إلى التأويل حيث يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مدخل في بيان
عدم اللغو لأن فيه تبعيد كلامهم عن اللغو بإفادته أنه لا يحتاج إلى التأويل في عدم اللغو كما احتاج شعري شعري قال
الخيالي لأن معنى العهد إرادة بعض أفعال المتكلم مينا * وأما المعنى السابق قالوا أحاط به إرادة بعض الأفعال أيضاً وهو الماضي
لكن ليس بمين وتأتي احتماله إرادة جميع الأفعال في كلام الخيالي لف وشر غير مرتب ولو قال إرادة المين من بعض أفعال
المتكلم لكان مربياً وقوله وكما فرق بين المين يعني بينهما فرقي كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الإضافة للعهد وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى ما فيه) لعل ما فيه أن المفهوم من لا حق كلامه أن ما يحتاج إلى البيان ما لم يكن مشاهداً وكون المشاهداً أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على أن الأمر بالعكس وأيضاً أن الظاهر من عبارة الترح أن الاحتياج صفة الكلام فأرادة القروع مجاز وقيل ما فيه أن الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه أن احتياجه إلى البيان لا يتصور إلا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والبائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر إلى القاعدة على ما اعتبره السائل لا إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يحتاج إلى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وأنا أبو النجم وشعري شعري (٤٤) مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بمجرد الإضافة للمعنى والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج إلى التأويل بناء على كون الإضافة للمعنى (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي كما من فرق بين إرادة شعري إلا أن كشعري فيها مضي أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الإشعار مبنياً مع أنه معتبر في المعنى المذكور الحقيقي لفظاً أو تقديرًا أو الذكر الحكيم ولم يوجد هنا فلا يرد أن يقال لم لا يجوز (١) أن تكون الإضافة للمعنى ويكون المراد المعنى المأمود على أن إرادة المعنى المأمود لا تدفع التوبة (قوله والمشهور) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج إلى البيان أي ربما يحتاج إلى بيان صدقه بناء على تأويله بما نفقده حقائق الأشياء (٢) وفيه أن الظاهر أن المراد جميع ما نفقده حقائق الأشياء ثابتة ولا شك أن صدق هذا يحتاج إلى البيان ألبتة فلا معنى لفظه ربما اللهم إلا أن يراد أن القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج إلى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وأن أريد أن جميع ما نفقده حقائق الأشياء بما نشاهده كما مر فلا يحتاج إلى البيان أصلاً (قوله أن شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرضيه من له أدنى دراية في الأساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا إذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما إذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققة فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي إذ ليس المأمود ثابتاً فيلزم الكذب إلا أن يراد بالأشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها) (١) هذا إذا كانت الإضافة فيها للمعنى وأما إذا كانت الإضافة للمعنى في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر أنا أبو النجم (منه) (٢) لأن حقيقة بعض الأشياء كالواجب متلا لا يظهر إلا بالبرهان (منه) (٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بأنه لم لا يجوز أن يجعل بناء على وجه آخر لا ناظر إلى قولنا ربما يحتاج إلى البيان حتى يتوجه عليه بأن هذا ليس ناظراً إليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم إلى آخره (منه)

شعري مبنياً على أن يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب أي في الشرح والترض من ذلك الجمل مني المائلة وذلك الوجه الذي لم يذكر في الكتاب كخصوص التأويل فإن تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الأساليب لأنه إذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفى مماثلته شيء آخر فالتبادر انتفاء المائلة في الصفة المذكورة لا في صفة أخرى لم تذكر في الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح

إضافة الحقائق إلى الشيء على هذه الإرادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما أنه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا إذا أريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لأن الأشاعرة لا يقولون للعدم نبوتاً قال النبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعترلة فيسعون ترادف النبوت والوجود ويقولون نبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا تارة هو الوجود والا فهو النبوت فقط كما في بعض الحواشي * فإن أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم أن يكون قل هذا الكلام عن أهل الحق كذباً لأنهم لا يقولون بل للعدم ثابت وأن أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذلك يلزم الكذب أيضاً لأن أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس إلا أهل السنة

(قوله) لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد أنه أعمم العلم إلى التصور والتصديق مع أن متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي أن يكون العلم تصوراً فقط لأن الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب إليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فلم تصديق فلهذا التعديل لا يكون في الكلام تقدير أصلاً ويرد عليه أنه إما أن يكون الثبوت حقيقة موجودة أولاً وعلى الأول يلزم التسلسل لانا حكماً بأن حقائق الأشياء أي جميع ما نستفده حقائق الأشياء ثابتة فيها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهم جراً فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة للترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم إلى التصور والتصديق إلى تقدير الثبوت إلا أن يراد الاستدلال في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً إلى مطلق (٥٥) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله)

وبأحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى أن العلم بها أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً منتهى بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الأنواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وإنما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الأفراد على تقدير إرادة استغراق أفراد الجنس (قوله) كما يحتاج إلى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج إلى العلم بالأحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج إلى تصور طرفي الثبوت (قوله) فمن قدر الثبوت) يعني إن البعض وجه تقدير الثبوت بأن الغرض الحقيقي والمقصود الأصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض إلا بتقدير الثبوت فرد المحشي بأن ذلك الغرض كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال وإلى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله) فقد غلط غلطين) قل عنه الغلط الأول ظن كناية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله) والتأنيث باعتبار المضاف إليه) قل عنه فإن مصدر ثابتة المنسوبة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فهي مضمنا مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن أن يحمل الضمير راجعاً إلى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة والمعنى والعلم بأن الحقائق ثابتة متحقق فإن قلت الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها قبل هذا الذي يتلوه لا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيدي في البدها والرد على المخالف فإن إبقاء الحكم بلا (١) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز أن يكون ذلك بياناً للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم بالحج وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التصديق على مذهب الإمام ولا يكون الحكم هو التصديق إذ التصديق عنده مركب (منه)

فالصواب ترك قوله أو لغيرها وإن أوجب عنه بآب الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً إلى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز أن يكون الغير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الأحوال لها لأنه إذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق أن الحقيقة ثبتت لشيء وإن ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ أن يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز أن يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو التلاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه التردد والوهم تجوز أحدهما مع ظن الآخر وإنما لم تكن هذه الثلاثة تصديقات لأن التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الإدراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كما ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

أو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بشخصيتها أو المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لكن اللازم من الأول إنما هو نفس التصديق ولو سلم أن العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه قائمة هي التأكيد في البداهة يعني أن الحكم الأول بدعي بناء على أن المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه أن عادة المصنف الخ) تنقض اجبالي بالتخلف على قوله فإن بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لأن ذلك القول آيات للسند ويرد عليه أنه بعد تسليم كون عدم انقضاء كون الأول بدعيًا يكون الثاني تأسيسًا لبيان بداهته أو تأكيدًا لبيان معلومته مطلقًا إذ التحقق (٢) أعم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي هو قال الشارح لنقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق بحصول الاستدلال أنه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق. والثاني باطل والمزوم منه وإذا كان المزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بتبينها لكن المزوم (٣) باطل بالبداهة ثبت أن المراد بالعلم العلم بتبينها وهو المدعى ثم إن التردد الأول مما ذكره اجبالي منع للملازمة الأولى فقوله لا يضرنا بمعنى أن ذلك غير لازم وقوله لأنه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان ثالها (٤) وقوله فإن قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيارًا للثاني الأول وإبطال لسند منع الملازمة وهو قوله لأنه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة بمعنى لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلًا لأن العلم بالكنه إنما هو العلم التفصيلي إذ لا يجوز العلم بجميع الأشياء بالكنه اجبالًا لأن كنه كل شيء مخصوص به (٥٦) ثم يجوز أن يعلم اجبالًا بعض الأشياء المتعددة ببعض الأجزاء بالكنه

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكد تنبيهًا للقائلين ونصريحًا بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه أن عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على إبقاء الحكم بلا دليل وإن كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه) أي نقول أن المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلًا فيلزم الحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه إذ ما من وجه إلا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع أن نعيم الشارح ينافيه) أي ينافي التقييد بالكنه إذ التقييد بالكنه ألبتة مخصوص بالتصور وفيه أن الشارح إنما عم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز أن يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا مناقاة (قوله بل يجوز أن يترك التقييد) إذ الخلاص من

لا يتمه والمزاد الثاني وقول الخشى قول أحمد لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه الخ منع للملازمة ثانيًا وحاصله أن تسليم العلم بها اجبالًا بالوجه تسليم به بالكنه لأن الوجه كنه

(ذلك)

أيضًا فأمكن العلم بجميع الأشياء اجبالًا بالكنه فلا يلزم من تقييد

العلم بالكنه العلم بجميع الأشياء تفصيلًا إذ يجوز أن يكون الكنه وجهًا اجباليًا شاملًا للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الأشياء بالكنه محتملًا لأن يكون الكنه كنهًا في نفسها أو كنهًا للأشياء أو أعم مع أن المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله أن نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من الكنه إلا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهًا للحقائق بالكنه إذ لا يلزم كون الكنه كنهًا بجميع الحقائق ويمكن أن يكون ذلك السؤال منعًا لبطلان الثاني وحاصله أن تسليم العلم بالوجه يعني أن تسليم كون الوجه معلومًا يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فنقول لنقطع بأنه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع أن لفظ الجميع مذكور في كلام التفاضل فلذلك أجاب بأن الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله لنقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق على السلب الكلي فنمنا بآيات الإيجاب الجزئي مع أنه دفع للإيجاب الكلي ولا بدفع إلا بالإيجاب الكلي

- (١) يعني إذا فهم من الحكم الأول التصديق فهم منه أيضًا التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لا يجدي شيئًا زائدًا (منه)
(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان المزوم هنا عين المزوم فينتج عين التالي فلا يرد
أن استثناء قبض المزوم لا ينتج قبض التالي (منه) (٤) أي قالي للملازمة الأولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعاق بالتصور ترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بحمل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لا وجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح قلاعاً عن البعض وهو قوله لنقطع بأنه لا علم الخ (وأما من الوجه) أي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما قرر المحكي قول الخيالي هكذا لان لاني قول الخيالي لا وجه للعدول لاني (٥٧) الجنس فيهم من ظاهره ان لا وجه له أصلاً بالنظر الى كل

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً ما مر من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بنضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لا يتصد الاستفراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في ما ذكره الشارح رداً على الفائلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ فيه ان كلام المخالفين لني الثبوت عن الحقائق رأساً وتقي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما شاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم تحمل عبثه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخیالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها) يعني لا وجود لها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً (١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه) (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

(م - ٨ - حواشي المقابله ثاني) ثبوتاً في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حيث يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفاطية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخیالات اذ لو أريد اعتقاد السوفاطية لم يكن التأويل قاتلة في قول الشارح وزعم انها ثابتة للاعتقادات كما يرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو ثابتاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء ثابتاً لنفسه كما قال الشارح ان لم يتحقق لني الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور الجهول فقيضه الثبوت وأما النفي من المعلوم فقيضه الآيات بل عدم النفي والآيات ضده اذ يجوز ارتفاعها بان يكت الا ان يحمل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم (١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لتلايم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حيث لا يقيض الانتفاء للعدم تحقق النفي **﴿** قال الشارح فقد ثبت **﴾** بناءً على ما ثبت في بعض النسخ فالضير راجع الى الاشياء وفيه ان بقي الاشياء سلب كلي وتقيضه الموجبة الجزئية لا السالبة ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضير راجع الى بعض الاشياء **﴿** قال الخياطي وقد ينوهم ان انكارهم الخ **﴿** اما رفع للايراد بان ارتفاع التقيض من جملة الخيلات ولما كان لهم حيث ان يختاروا الشق الثاني وجه الالتزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضاً منه على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع التقيض) **﴿** أقول لا تناقض بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفي بمعنى الانتفاء لكن يتنافى قول الخياطي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكماً والحكم تصديقاً يكون النفي تصديقاً بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل التصديق الا ان يمنع كون الحكم تصديقاً كما في القول السابق **﴿** والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي قبيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخياطي وهو مذكور في القول السابق في هذه الجائبة ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول **﴿** قال الخياطي لا يقال الخ **﴿** حاصله ان اختيار الشق الثاني اختبار لوجود النفي في الخارج فتوهم فسر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئاً (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لان لم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ما سيجي (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع التقيض وهو أيضاً من جملة الخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للمخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمشاه) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لان لم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه للمعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بان لا نسلم كون التصديق علماً بل في ان الحكم علم (منه)

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(ههنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالتع على الكلية وفيه ان الحكم لو حمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقربة حمية على النفي تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمال ان المذكوران **﴿** نعم يرد عليه المتع حيث بانه يجوز ان ينفي الكلام على مذهب المتأخرين من المتطيقين فيكون الحكم جزءاً من التصديق لا نفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لان لم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو اتصال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ النياض والاضافة المحصورة بين العالم والمعلوم **﴿** وعلى الاول فهو من مقولة كيف وعلى الثاني فهو من مقولة الاتصال وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون علماً بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقاً) لجواز ان يكون نسبة حكيمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) اي هو ان الفرض من قول القائل تريد الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من حجاب الاشاعة والانكار من التنادية بل الفرض منه توجيه الالتزام بحيث لا يرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لا معنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون توريد الالتزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تتصور في

(١) لان كل واحد من النسبة الحكيمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

المفاهيم وغوايان تضايهاهم في الانكار هو الخلق لا الماهيات * وانما لم يجعل هذا دليلا على قصر ابيكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يعني كلامهم على ترادف الحقيقة والناعية (بقوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصغراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادراً لكن

بعد وقوعه منه عند زمانا كثيراً انتهى فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من قصد الاحول تكلفاً وأما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين بالاعتداء بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي (٢) اذ لا معنى لامتناد غلط من يقصد الاحول اذ تكلف الاحول لا يمتد فضلاً عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بأنه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلاً لناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع اجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان واحد باكل طول أيامه شيئاً قليلاً. وأمثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشغل جميع اجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئاً واحداً يكون سبباً

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللادرية ظاهر) لانه لا يدرون شيئاً حتى ينظروهم في شيء كما سيجي على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعاً كما سيجي في التحقيق فلا وجه لاياراده بالنسبة اليهم اصلاً (قوله واما على النعادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم انني نقرر الاشياء هو انه لائبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها قد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدي (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ماورد في الزام النعادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيالات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما أنكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومناقاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على النعادية أيضاً وفيه ان عند النعادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب ظاهر قبل ويعلن ان يحصل ما قالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا بل قوله قد يستعار الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصغراوي بهذا المعنى (قوله لعل ما هنا سبباً عاماً للغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم في ابن الجزم ياتفاه مطلق أسباب الغلط حتى يقتضي السبب العام (قوله بديهة العقل جازمة به) أي باتفاه مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قبل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتقاؤه في نفس الامر ومصادقه حصول الجزم بالحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهييات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يقتدر في حايها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لاني الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهيته لا بنظريته حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه

(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلومية وظهوره ولا دخل لاياراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لاقادة عدم الدخول (منه)

للفلظ في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى السبب أي ان يكون عاماً من السبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أهم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المتبني

(١) المفسر عبد الرحمن الفاضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)

(قوله بضيق) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة ممكنة حيث شبه الافهام الفاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة واثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترسيخ ^{في} قال الجبالي وان صبح ذكره في تعريف العلم اعمومه ^{في} لمصوم المذكور بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حيث ^{في} بمعنى العقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حل التجلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره رداً لصلاح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم قد ذكره في تعريف العلم تكلف انتهى ^{في} أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بإمكانه فإذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل ^{في} وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متفعل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يفرض فيه توقف المرف على المعرف اذ التعريف

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفردات الحاصلة للسامع فآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف لفظه ان يكون بانفسه مرادف للمعرف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً اشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلياً فذلك كان محله على التعريف اللفظي تكلفاً (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى الحد التجلي

مصادماً للضرورة ولو تصدى للعلل فرما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا انحصار الجزم بل دفعا لدغدة المتعام وجذباً بضيق الافهام الفاصرة في مظان الزوال ^{في} قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ^{في} أي مع السوفسطائية قل عن نافذ الحاصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم التثبت فيما يروونه كيلا يتركوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم (قوله حلالاً للفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المبكور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس (قوله يخالف المرف واللفظ) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجي من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) (قوله ثم التمييز في التصور الصورة) قاله العلم بالماهية (٢) (١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات اتبهم فانه تسبائي ان المدرك فيها حواسها اذ لانفس لها فاطنة وفي الانسان النفس ليس الا (منه) (٢) كانه قيل اذا كان التميز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه فاجاب بقوله قاله العلم بالماهية التصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بانه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتأخير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ التجارب شاهدة على ان احساس البهائم اشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من) يعني جعله كذلك بخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حيث يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم (قوله وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات قالوا في تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموضوع في لفظ المذكور عبارة عن المفعول اذ السلام في (١) حلاً بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات **قال** الخيالي أي تقيض التميز كما هو الظاهر **في** أي من العبارة إذ قوله لا يحتمل التقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الانصاف فيكون صفة التعلق حقيقة ويحتمل أن يراد تقيض التعلق بعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لأنه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لتقيض التعلق وليس بصفة التعلق حينئذ لأنه لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لكانت الاحتمال وصف التميز إذا أريد من التقيض تقيض التميز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لتعلقه وإنما وصف به الخ وإنما كون المراد من التقيض تقيض الصفة فإذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه إذ بعضها تصديق وله تقيض فيخرج ما عدا اليقين وأما إذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتفاش الذهن فلا وجه له إذ كل منهما أمر تصوري لا تقيض له فيلزم أن يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف **قال** الخيالي وإنما وصف التميز به مجازاً كما لا معنى لاحتمال الشيء تقيض نفسه كما سبق (قوله بل يناهيه ويدفعه) حل عدم الاحتمال على معنى المناقاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة إذ ليس للتعلق حقيقة لأنه أريد من التقيض تقيض التعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لتقيض نفسه إذ حاصره سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التميز بعد احتمال التقيض (٦١) مجازاً حين حل التقيض على

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجهها كذا نقل عنه وأعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الأول عالماً والثاني معلوماً وكذا ليست انتفاش الذهن بالصورة إذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استغناء بالعادة إلا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء وقيل التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ماهو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب وصفها تميزاً وكشفاً لشماتها لا يحتمل ذلك التميز تقيض شملتها بل يناهيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال تقيض المميز ولا يجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالاً ولا مآلاً لا يخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي إذ يجامها من مجوز وقوع الطرف المخالف حالاً أو مآلاً ولا خفاء في أن هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والنسفات بخلاف ما ذكره الخيالي فإن فيه ارتكاب المجاز في وصف التميز بعدم احتمال التقيض على ما اعترف به وكذا في إطلاق التميز على الصورة والنفي والإيجاب وإنما أطلناه على التعلق الخاص فتعارف أسكن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال التقيض مجوزاً أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) أعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإيقاع والاتزاع فإن كان مراده بالنفي والاثبات إيجاباً يكون التعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

المخالف حالاً وفي الرابع مآلاً **قال** في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطعن في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى تقيضه * **وقال** أيضاً وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك فلي هذا كان الأنسب لمحتش أن يذكر التقليد بل التخييل أيضاً (قوله لكن في وصف التميز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الأول) أن النسبة عند القدماء هي النسبة النامة الحربية الإيجابية في الوجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولاً ووقوعه وإضافة الوقوع هنا إلى النسبة ينفي عن أن يكون عندهم نسبتان (والثاني) أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) أنه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الكل بأن يحمل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان

(١) وإن كانت ظاهرة الفساد كما سيصرح به قول أحمد (هـ)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (هـ)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الابقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الابقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالثبوت والاثبات الابقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذا تصديق عنه عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الابقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفين في كلام الخياي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لا يدفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والابيجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين ين ساء على انها (٦٢) من حيث هي مورد الابحاث مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين (قوله فيه نصريح بان المراد بالاثبات والثبوت الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما ينبغي بمعنى الابقاع والانتزاع بمعنى بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضاً كما سبق في قال الخياي أي لتمييزها الذي هو الصورة * ولك أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التميز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله تفيض الصفة لا التميز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العلم والمعلوم أو انتقاس الذهن وعلى التفسيرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لتفيضه والا لما كان وصف التميز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من التفيض نقيض التميز كما قاله الخياي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو المادية المتصورة أو الطرفين وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افرادها اذ ما من صفة الا وتحتل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ تفيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاس وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في تعريف الشك والوهم قلة ما

(اذ)

(١) أي الطرفين من الحكم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو

النسبة الابيجابية والسلبية (منه)

أي من الطرفين من الحكم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الابيجابية والسلبية (منه)

(قوله اذا التصورات صفات لا تقاوض لها) علة لقوله على أنها لا تقاوض لها (قوله أي البناء على أنه لا تقيض لتمييزها) قال بعض الأفاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على أن لا تقيض التصورات لا على أن لا تقيض لتمييزها فإذا الجواب المذكور ليس إلا تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا تقاوض لها انتهى أقول هذا إنما يكون سهواً إذا ارتد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما إذا أريد أنه يلزم البناء على أن لا تقيض للتمييز فلا يكون سهواً ^{كما قال الخياطي} إنما هو في المتصور بالكسبة ^{كما} إذا الشيء لا يحتمل رفع كسبه عنه ^{كما قال الخياطي} لا في المتصور بالوجه ^{كما} أن أريد السلب الكلي فغير صحيح إذ الوجه الذي لا ينصف الشيء بتقيضه أصلاً لا يحتمل الشيء أن يتصور بتقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالإنسان المتصور بالأول لا يحتمل أن يتصور بالثاني وإن أريد رفع الإيجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح المحصر في قوله إنما هو في المتصور بالكسبة بل الصواب حينئذ أن نقول إنما هو في المتصور بالكسبة وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني أن الشمول الخ) (٦٣) أقاد عدة أشياء (الأول)

أن الواقع طرف للبناء وعدم التقيض فالطرف في العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) أن كونهما واقعاً على الزعم (والثالث) أن عدم المناقاة بين البنائين إذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) أن التقدير مبني على البناء الثاني لا طرف وجود المبني والخشي الخياطي أقاد الأول دون البواقي ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وإن أريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المناقاة

إذا التصورات صفات لا تقاوض لها على ما زعموا (قوله يصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا تقيض التمييزها إذ لو كان عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصورات لكان عدم تقيضها يستلزم عدم تقيضه (قوله مما لا يفتله) أي لا حجة له (قوله فلو سلم أن التصور تقيضاً) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم التقيض) لأن شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وإن كان للتصورات تقيض (قوله قلت هذا إنما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الخاصة إنما هو في المتصور بالكسبة لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا تقاوض لها وإن لم يكن شموله للتصورات بالكسبة مبنياً عليه (قوله على أن بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الخاصة في المتصور بالوجه أيضاً يعني أن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي ببناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض لها لكن عبارة الخشي لا تفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة ليس على تقدير عدم التقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق أنه إن أسر التقيض بالمقتضين الخ) معنى المانع للذات أن لا يجتمعا في التحقق والاستثناء وذلك لا يكون إلا في التصديق ومعنى الثاني أن لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والاستثناء أو في المفهوم بأنه إذا قبس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله أذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني إذا (١) وهذا مدفوع بأن رفعه في نفسه بالنسبة إلى التصورات ورفعته عن شيء بالنسبة إلى التصديقات لا كلاهما بالنسبة إلى أحدهما على جده حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا أقاد البواقي أيضاً { قوله مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة ليس على تقدير عدم التقيض الخ } أن أريد به الاعتراض على قول الخياطي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا ينافي ببناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض التقيض فالصواب حينئذ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض التقيض بترك العدم وإن أريد الاعتراض على قول الخياطي على أن بناء شيء على شيء حيث فسره على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الخاصة وفسر ببناء شيء على شيء بأن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض فيكون معنى قول الخشي قول أحمد بناء على أنه كل متصور على تسليم أنه كل متصور ويكون معنى قوله أذ ليس على تقدير عدم فرض التقيض ليس مبنياً على عدم التقيض فعبه أن الواقع في التعريف أي احتمال التقيض وهو يوضح أن يكون بانعدام التقيض وأن يكون بانعدام الاحتمال مع وجود التقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم أن تقيض التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام التقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) غطى على قوله عزفوا (قوله فلا يرد ما يثوهم) فترجع على قوله فهذا الاعتبار ما مفاده ان متافضان وحاصل الابرار ان قول الخيال اذ لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التامع بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فاذا كره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على قبض السلب) لان قبضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء الخ) وجه الانتفاء ان الضمير المحرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات للشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءاً من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يرد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتاً للشيء أو يكون اثباتاً للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحتج يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً قبض ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشيء غير (٦٤) الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ابعاء الى هذا

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمنع أيضاً مثلاً اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقبلا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فهذا الاعتبار ما مفاده ان متافضان كما ان الفاضل بين التين ما محمولهما متافضان لكن هذا التفاضل في قوة تناقض القضايا فقد رجح التفاضل بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التفاضل باختلاف الفاضلين الخ وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد ما يثوهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن هنا قيل قبض كل شيء رفعه الخ) أي من تقرير التقيضين بالتأخير وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على قبض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً قبض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو قبض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء تقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعاً وقبض

الاولى حيث قال بل هو قبض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فانه أقوم قبلاً فلا تتبع من دون الحق سبيلاً (قوله فحق العبارة ان يقول رفع كل شيء الخ) فتبديل القضية بتدفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة السلبية أعم من موضوعه

فيجوز ان لا يكون بعض القبض رفعاً بل ايجاباً ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان التقيض كل موضوعاً لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيال و اعلم ان الخيال لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا) فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور فكيفما كانت القضية الخ قال الخيال لا يقال الحركات من الاعراض النسبية اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر ونسب منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا ينصور ذلك (منه)

(٢) أعني فاما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضاحك مثلاً والثاني كضاحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قبلاً من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسمين الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبأ من اقسام العرش نسي واثنين منها غير نسي أما النسي فهو الابن (٦٥) والتي والاضافة والملك والوضع

والفعل والافعال وأما غير
النسي فهو السكم والكيف
ثم ان في الاعراض النسبية
أمرين أحدهما النسبة
والثاني الهيئة الخاصة
لشيء بسبب تلك النسبة
فحصول الجسم في المكان
مثلاً نسبة بينه وبين المكان
بها تعرض للجسم هيئة
وهكذا في البواقي ثم انه
اضطربت مقالتهم في ان
الاعراض النسبية التي هي
المقولات السبع أي تلك
النسب أم الهيئات العارضة
لشيء بواسطة تلك النسب
فبعضهم ذهب إلى الأول
وبعضهم إلى الثاني ثم
إن الحركة عند المتكلمين
حصول الجسم في آيين في
مكانين والمراد هي الهيئة
الحاصلة من الحصول
والحصول هو نفس النسبة
فالحركة من مقولة الابن
كما صرح به صلاح الدين
الرؤي والنسبة غير محسوسة
والهيئة محسوسة فنشأ
السؤال اما اطلاق المقولات
السبع على نفس النسبة أو
ظاهر تعريف الحركة
بالنسبة وهي الحصول
والكون وحاصل الجواب
ان الحركة عبارة عن

كل شيء محمولاً لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقريته
قوله وقول التطبيقين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل
كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا تقيض التصورات (قوله وتصوره)
الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصوراً بل موجه بناء على
التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بالانسان والعلم
بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلاهما
في الثاني لافي الاول (قوله والتصور في المثال المذكور هو الشبح) قل عنه توضيحه أنا اذا رأينا
شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ادعائنا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فربما
نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك
الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم عليه في هذا الحكم الوارد على التماخوذ بهذا العنوان
معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له
والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بفهم
الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث الاتصاف بفهم الانسان ولا نيك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق للواقع وهكذا الحل في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يمثل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليأمل انسى
وفي ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بنبوت الوجه لشيء وهو التصديق وعدم المطابقة
راجع اليه لا إلى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع إلى التصديق الضمني لا
التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم
للتخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في
ظاهر الامر وان لم يكن مؤثراً في الحقيقة فهو الفعل لا غير وان اراد السبب المقضي في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث
ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا
مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في
الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بأنه لا يمثل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته
علم غير مطابق لا متعلق به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا بان له أفراداً ثم حكمنا عليه بأنه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير
مطابق لانه ليس له فرد متعلق (منه)

الهيئة الحاصلة بالنسبة لانفس النسبة

(٢ - ٩ حواشي المفاتيح ثانياً)

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو ادركت بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في تفهيم بل بخصوص المادة والحل اعني الحكم السكلي للوجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا) (فان قلت) كيف عممه مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب (قلت) لان هذا التقييد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والمثبت بالعلم المتواتر) ان اريد به الالتزام فيكون ان يقال والمثبت بالعلم المتواتر وان اريد ان تحقيقه فلو اجب ان يقال والمثبت بالعلم المتواتر تأمل في قوله الشارح واما خبر النصارى (الخ) جواب معارضة للدعوى السكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس منرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقبض المدعي السكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا ينبغي ان هذه السالية السكلية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله محاصله اختيار الخ) أي المراد السبب المنقضي في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاختصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجمال السبب في تلك الادراكات العقل بحال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم الملكي والحيواني وأياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا ينبغي (قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ) قالوا في آيات الحس المشترك انما يحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه جسم ابيض طيب الرائحة حلو والحال لا محالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترسم فيها صورة المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا أي اللون الظاهر الحزني والرائحة الجزئية والطعم الحار في وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انها لا يتقاطعان) فيه ان التلافي (١) يحصل عند التقاطع أيضا فلان يكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الخ) أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الابراد يكون الحركات من الاعراض النفسية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد لابراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء الخ) أي لان ادراك العقل الكون في المكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومنه) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يمد محسوسا وكذا لا يمد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ) المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا ينبغي والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبز كلام أي مركب تام) أنهم من ان يكون اخباريا او انشائيا وهو ما تضمنه كتيبن بالاستناد (قوله فحينئذ كلة ما عبارة عن الاثبات والتفي) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللا وقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر ثابت التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم المتواتر لان نفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ)

(١) امل اطلاق لفظ التلافي في عرفهم اختم بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

الشكل الثالث بعكس منرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقبض المدعي السكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا ينبغي ان هذه السالية السكلية

التي هي النتيجة أنخص من السالبة الجزئية التي هي تقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
 إذ حاصله أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم (قوله وإن كان الأول) أي كون الخبر
 المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيحي من قوله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر
 ويمكن أن يكون وجه ظهوره انبيته لابقه فقطف الانسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلوم (قوله) إذ لا حاجة

يعني أن العلم بوجود كل معلول في الخارج أوفى الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما أن
 وجود العلة سبب لوجود المعلوم بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر
 أيضاً كخبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العلم على الخاص
 عنده ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وهما سائر العلل معلوم الانتفاء لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل
 العلة غير التواتر كذا يقل عنه (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
 أي إخبار اليهود إلى النصارى (قوله فاحتجج إلى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني أن عطف اليهود
 على النصارى يقتضي أن يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتجج إلى تصحيح
 الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً إليه معطوفاً على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان
 بمعنى الاخبار أولاً وإن كان الأول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة إلى التمثل) إذ لا حاجة
 حينئذ إلى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
 من تقرير المحنسي رحمه الله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لأن الخبر بمعنى المركب التام
 المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وهما قد تعدى إليه (١)
 في الموضعين والتمثل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
 أصل الخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لأنه لم يبلغ أصل الخبرين بقوله حد
 التواتر قيل وقد ثبت بالفعل الصحيح أن عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب أنه
 لم يوجد العلم بأخبار السبعة على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عن رجل من خبر
 بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط
 التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي قالوا فيهم قد انقطع قيل أنه
 قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها على أنهم حرقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
 وبالجملة تخلف العلم دليل الدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
 دليل على عدم تواتر خبرهم إذ انتفاء اللازم وإن كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه أنه
 لا يصلح فذلك لما قبله وقد جمعه فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا يتوهم من هذا
 أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكل لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً لذلك على
 (١) أي إلى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
 في الأول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الإضافة إلى
 المفعول حينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه) .

انتفاء الجنوع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وإن كان أعم تأمل) فيه أن اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الإلزام
 (قوله وفيه أنه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصلاً للتفصيل أي الاجمال بتد التفصيل (قال الخياطي والتحقيق أن اجتماع
 الخ) يعني أن أفادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونقض الأمر وإن ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته

(١) أي لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو أنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالتزام لان الجواب مني (قوله نقل عنه انه اورد الخ) منشأ الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الحياي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني منده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز وان كان الاحتمال الثالث لجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حيث جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم وإلى بعضهم لا جملة اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الحياي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المتغاير والمتاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرة اعم من الآخرة بالكلية أو في الجملة فتقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبني) هذه الباقية بالنسبة الى ما قاله الحياي في الجواب

مالا ينبغي (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) اسباباً باعتبار تعدد الخبيرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله وأما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يومهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله. ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا بلائمه جعل الخبر بمعنى الإخبار على مالا ينبغي (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) قيل عنه انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه جعل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعث فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبني ان يقال في التعريف من بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الاية) وجه التأييد أمران أحدهما ان المعطف يدل على المفارقة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من التي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)
(٢) لكن هذا لا يثبت المباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

يعني ان ما ذكره لتصحیح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لا مكان تطبيق ما قاله الحياي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم هو قال بعض الافاضل لا يلزم عدم (١) الفائدة حيث بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراء لوقوعهم في خلاصهم مثلاً والمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا ينبغي انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط لتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان المعطف يدل على المفارقة) (ان قلت) فعل هذا لا وجه لجعل الاية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بعمونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع معاون الخارج فهو دليل الثاني ان المعطف يكفي فيه التمايز في الجملة ولو اعتباراً (٢) وان كان الاصل والراجع التمايز الحقيقي

- (١) أي جنم الفائدة في البعث (منه)
(٢) التمايز الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف متمايزاً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثلة أكثر من ان تحصى (منه)

(قوله وتأتيها ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احداً حالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقل وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاختصاص الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقل وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله وبؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واثني عشر الف وأربع وعشرون ألفاً فقبل لكم الرسل منهم قال ثمانية وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الظن (٢) لكون نبوته ظاهراً فلا يفيد القطع كما سيجي من الشارح في بحث النبوة (قوله لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في النكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع قيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله بكتفي

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ثلث العكس وهو المطلوب وثانيها ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) ونقرر الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر مشترك النزول أو كليهما مع متمدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات وقبل (١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علة انه لا قائل به تأمل (منه) (٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما اطّلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطّلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بأنه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظراً الى ان قوله لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كليهما مع المتمدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول ا كنفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الحياالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبى ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف الاستفراق

(١) من الامرين اللذين هما وجه التأييد (منه)

(٢) واقادته الظن انما تكون اذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله أما لانه لا فاعل غيره) بناء على ان العبد كاسب لا فاعله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على إطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للمادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتن لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جري ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعده السحر من كسب العبد فهو يخرج بافظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور في قال الخيالي هذا الامكان هو الامكان الخاص أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المقروضة للهبة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهبة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جري العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهبة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطاً للامكان أو وقتاً له ثم انه لا يخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أهم من النظر في نفسه وأحواله أو أهم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر

المراد بال قصد ارادة العاقل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتن (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة بسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أست (قوله التعريف بعم المعقول والمفوض) أي يجب ان يسميها لاسيما المفوض من مواد التعريف كالمفعول والايكون بين أول الكلام وآخره تواف يعرّف بالتأويل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل الخ) فيه انه حيث لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلاً (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله (قوله فانهم يفسون الدليل الى المفرد وغيره) تليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانفسهم أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خيري فحيث بلزم ان يكون المراد

أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أهم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أهم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو المستع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتاً له وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أهم من النظر

(١) ويعلم استغناء قصد من الله ورجوؤه بالقرآن كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرطاً بصحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضاً (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد اثباته على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضا ولو غم الى جزئه أيضا لا يصدق الا على التحقيق أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطاً له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلاً على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري للتوصل اذ صرح المصمم بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتباً مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقاً للتوصل أو متعلقاً للامكان وقتله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققاً في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل الخشى لهذا قال فيما سيأتي ذلك صواب تعميم الاول فامل والاعراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الإضافات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئاً وحاصلاً منه اما بطريق جرى المادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما شدا الشكل الاول) أوجب عنه بان ليس المراد بالضرورة ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق الإلزام عند تحقق الملزوم بل الحصول والتبوت فمضى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشي آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ماهو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لا يمرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ماهو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء (١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعاً لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فلي هذا يكون الدليل مراكباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فلم يكن لا نعلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالإضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخبالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة $\text{فـ} \rightarrow \text{هـ}$ فيه انه اذا علم احدي القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون اللزوم بينهما نظرياً غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ساعداً الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام $\text{فـ} \rightarrow \text{هـ}$ قال الخبالي لكن يمكن تطبيقه $\text{فـ} \rightarrow \text{هـ}$ بان يعمم العلم به الى العلم (٢) بأحواله $\text{فـ} \rightarrow \text{هـ}$ قال الخبالي من

(١) ويكون الامكان العام في صورتين الاولين من النظر فيه متحققاً في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حلك من أحواله (منه)

حيث حدوثه في أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الأحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تذبذب (قوله بل لا بد من العلم الخ) بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لا وقتاً فقولنا كل إنسان متحرك الأصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الأول (١) مادام كتاباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فإن قلت الحدوث ضروري للعالم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمتشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعالم الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الأول توهم منه تسليم قوله والعالم لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح بألفية الثالث لثاني مع امكان أوفقيته للأول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط الخ) الأولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لأن متعلق نفسه من حيث حال من أحواله (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول) فيه أنه على هذا موافقة له للأول أصلاً لأنه لا يصدق على (٧٢) المفرد في معنى لفظ الأوفق إلا أن يلاحظ تميم الأول قال الحياي

ونخصيصه مثل الأول	(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه أن العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع
بأن يراد من العلم العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه أنه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمل فالصواب زيادة التعميم إلى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه أن الأول يشمل المقدمات المنفردة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث إلا أن	لا يخفى أن الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب أن لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضرننا وإن أريد أن لا موافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فمنوع اذ التصديق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة إلا أن يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه الحاشي هو أن الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لانه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول فيأمل (قوله والصواب تميم الأول) بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا إليه فيما مر والله أعلم مع أن التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله نعم به التصديق) وبه علم ذلك الفصل بالقرآن (قوله هذا خلف) وذلك لأن الرسالة ثابتة بالمعجزة وإذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف (قوله فلا يكون (١) يمكن أن يكون المراد أن العالم من حيث أنه حادث مع أن كل حادث له صانع (منه) (٢) لكن المتبادر من الأول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)

يقال تميم العالم به إلى العلم به من حيث حال من أحواله بدخلها لأن الترتيب (كاذباً) والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا إليه فيما مر) وهو أنه إن لم يعم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح إذ لا يمكن تعينه إلى المركب بدون تعميم النظر فيه إلى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لأن مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وإن كان متبادراً كما سيذكره الحاشي قول أحمد لكن الخروج منه إلى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام قال الحياي وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية فليس بتصديق له * جواب نقض اجابى حاصل النقض أن دليلك جار في خبر مدعي الألوهية والمدعي وهو إيجاب العلم بتخالف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فإن قلت) أنه يخرج بقيد المعجزة لأن تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(١) المراد من المعنى الأول والثاني هما المعنيان المذكوران أن المشروطة العامة في كتب المتعلق قارجع إلى شرح النسبة القطب (منه) (٢) فإنه لا يشمل إلا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخالق للعادة كذا ينفو قوله تصديقه في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشبه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرج به بلا شبهة والسؤال لابد ان يكون مبنياً على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لا مدخل لتلك البعض في العلة وهذا المسمى ايجاب خبر الرسول العلم فلو اقيم الدليل بدون ذلك القيد اثبتة أيضاً. وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينجح ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه كان هو صادقاً في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضاً لان مدار الصدق كون الامر خارقاً وكونه مقارناً لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لاستثناه قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الاولية والتبني ﴿ قال الشارح ﴾ واذا كان صادقاً بغير العلم بمضمونها فيه بحث ظاهر اذ الصدق لا يستلزم العلم اذ بصدق لا يقع الظن بمضمون ما أخبر به (٧٣) فضلاً عن العلم والجواب ان

المراد اذا كان معلوم الصدق (كاذباً) لان الكذب من الذنوب (قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال) أي صورته بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) في ان الاستدلال (١) ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله ان تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل بهذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلاً الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهياً باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يلزم بداهته باعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى بم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لقوا ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه ما فيه) قبل وجه النظر انه لا معنى للاحتيال بحسب نفس الامر لما مر (١) لا يقال ليس المراد بالاستدلال هنا معناه العرفي لاما نقول حينئذ لا يلائم تفسير الاستدلال بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

(م - ١٠ حواشي المفاتيح ثاني) ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً $\text{﴿ اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب بادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحشي قول أحد من ان الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال ﴾}$ قوله يمكن ان يكون مراد القائل بهذا أيضاً يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطالان في نفسه لكن المعلل بمرر مدعاء بان كلاً في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخبالي فيعطى صلاحية ذلك السند للسند كما لا يخفى $\text{﴿ قال الخبالي فتأمل ﴾}$ لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط بكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهياً كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الخبالي من ان المراد باحتمال التيقن هنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الخبالي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من التيقن تيقن التيقن والاحتمال المتعلقة والتيقن في التصديق الاثبات والتبني ومتعلقه الطرفان فمعنى عدم احتمال التيقن هنا عدم احتمال متعلق التيقن الذي

يوجه العلم تقيض ذلك التميز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين تقيض الاتباع مثلاً والابتاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لتقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لا ما يعم الامكان الثاني والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آية عن تقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهية غير آية عن الانصاف بتقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لا تأتي عن تقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الانصاف بالنسبة الواقعة إيجاباً أو سلباً اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آية عن تقيض تلك النسبة وان لم تكن آية عنه من حيث هي أي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح التسمية للقطب ومن حاشيته لليد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق بمقتضاه بان يراد من احتمال التقيض أعم من احتمال متعلق تقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق تقيض النسبة المدركة فعلم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل الخفي قول أحد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعد ما مر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال التقيض هنا وفيما سبق على الاعم منه فم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال التقيض عدم تجويز العقل التقيض (٧٤) لاحالاً ولا ما لا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالاً لكن

فيه تجويز العقل التقيض	من ان المراد باحتمال التقيض هنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم قاله خصيصاً
ما لا لاحتمال ان يطلع	تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مضمّن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت
في المستقبل صاحبه على	به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (قوله والاقترب)

ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواقف وأما هنا فيقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا يقول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه بشعر بان تفسير الخفي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولاً وبليز منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولاً كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضاً على تفريع الشارح بان هذا التبريم غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصاً من غير تخصص فقوله والاقترب من تمام الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حيث ان يقال فما أفاده خبر الرسول عظام مشتمل لقوة اليقين وكما ان إثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجهل الكلام اعتراضاً على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلاً مركباً لاعلماً وليس كذلك وبليز ان يخصص العلم في مثله الانسان حيواناً مما لا يحتمل ماهية الموضوع تقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آ ب في تقيض نفسه سواء كان موجوداً أو معدوماً فالامكان بهذا المعنى مطلوب عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه وتقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديماً عند من يثبت دليل علمه لاجهلاً مركباً اذ عليه ان متعلق التميز فيه لا يحتمل تقيضه لان النسبة وان كان الواقع تقيضها فذاتها آية عن تقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جواباً عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أولاً ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تمة الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

أي في وجه التخصيص بالذكر أن مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الإشارة إلى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل عن هو أو ثق منه قال ابن الصلاح من مثل عن إراز مثل للتواتر في الأحاديث أعيان طابيه وحديث انما الأعمال بالنيات ليس من ذلك وإن نقله عدد التواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط أسناده ولم يوجد في أوائله فم حديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ثراه مثالا لذلك فإنه نقله من الصحابة المبدد الخ كذا في خلاصة الطيبي (قوله لاعتد الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الاجماع (قوله مبني على التسامحة) بأن يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن النقل ليس آلة غير المدرك) إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرك وهو قيقص ما مر وحصل الجواب (٣) عنه بجمع الآلية وكذا بجمع الغيرية واختار الخنسي الأول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضاً لو حل الغير على المصطلح يلزم أن لا تكون الحواس أيضاً آلة غير المدرك مع أنه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متاخران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لإدراك النفس والنفس هي المدركة لأسباب الإدراك (قوله إذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني أنه لو كان دلائل السببية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لأن هذه نسبة الخ) لما كان فوهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر بحثاً عن حال النظر والمراد بالإلهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الإلهيات بقوله لأن هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والتكرار بنكرها ما) يعني أن من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضاً أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فإذا ادعى العلم بها بطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في السكرة مبلغاً استحال في العادة نواظروهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتشيل والافهنا الحديث مشهور لا متواتر (منه):

(٣) وحصل هذا الجواب هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز أن يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (ت)

اجتالي فقيه رد لفرق الخالفين جميعاً فقيه رد للموقفاتية أيضاً حيث يشكرون الصلح بالضروريات جميعاً فتخصيص الشارح ليس بأولى

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فإن قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالاقادة والدعوى الأولى دعوى نفس الاقادة (قوله بأن يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا) أي أثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة إنما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزماً للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس حين التصديق بالنتيجة هنا لان النتيجة هنا هي كون النظر بخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق باقادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقف بل عينه هو التصديق (٢) باقادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يظم من كلامه كونه موقفاً عليه

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدلله لا يثبت كونه من افراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخالي انه لا يجعل الكل واسطة بل جعل اثبات الكل عين اثبات جزئياته تدبر الخ قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يبر عنه بالنظر الخ والمُدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الاقادة فهو مفيد والنظر بخصوص الذي يثبت هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحدوث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عن التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياس المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الافتراضي الذي اخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)
(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتيب على العلم بها بصدقها فاشكر يدعي استثناء معلومية صدقها علماً وذلك إما باستثناء صدقها أو باستثناء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحقق انتهى كلامه تدبر (منه)

والنظر بخصوص الذي يثبت هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحدوث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عن التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياس المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الافتراضي الذي اخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي يكون النظر بخصوص مفيداً للعلم (منه) (٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه).

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لها وهو الافادة بهذه الحقيقة والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما قليلا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بدبيهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر امرين الاول كون النظر المحصور معبراً بخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المحصور في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المفارقة في الجملة باختلاف العنواين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر محصور بتدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وقائده الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنواين كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحقيقة مثبتة على صفة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صفة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بدبيهي وكباً باختلاف الكلية أي القضية

الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العلم متغير وكل متغير حادث بفيد العلم بمحدث العلم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بدبيهي وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر محصور القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور فمع ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونها مأخوذتين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلة بشخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبت الكلية بمدخلة نظر محصور سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بدبيهي وعليك تفسير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال قال الخيالي قال لازم * أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المحصور الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خال فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المفارقة باختلاف العنواين (قوله وهي من هذه الحقيقة الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) قدبر ^{هو} قال الحياي لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطابق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاول يحتاج اليها البتة كما سيصرح به في الابراد على المثال لان المثال من البديهي الاول فالمراد من السبب ههنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكيمة مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمناجاة والتواتر والقياس الذي لا يفي عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاوّل ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري مالا يكون مباشرة سبب أصلاً وكذا البديهي محل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البديهي الاول بل ما يعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على إطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي للتفسير بتفسيره ولم يقل بآي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاول التوجه مجرد التفرع عن الاستدلال فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البديهي الاول لكن لما كان الظاهر في التفسير المساواة لتفي الملائمة وربما يومهم (٧٨) كلام الحياي انه على تقدير علم جعله تفسيراً لاول التوجه توجد الملائمة بين أول

السوان (١) (قوله خرافات الأوهام) الخرافات الاحاديث المستحاجة كذا في المغرب والبعض بخفف الراء والبعض الآخر يشدها (قوله كما نعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستدركاً محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصله مباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثلاً للضروري بل من الاكتسابي حينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قيمان من العلم التصديقي كما سيثير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما يحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين قدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا على المطابقة المثال المثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به مالا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر بقيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية نبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (نه)

أقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاول والتفسير بموجب العموم لجميع الانام ولم يقل بآي لما (احتياج سبق بينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الحياي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً للضروري وجواب المحشي منع اكبرها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وغير التصديق منهما بما ذكره ثم السند أيضاً فيبان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

(١) أي الجواب باختبار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن الجواب أيضاً باختبار الشق الثاني بجمل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قيل اسناد حكم الشكل الى جزئه (نه) (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لأولية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه ولخيله بان الشكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصوراً لاعظمية وتوجيه نحو الطرفين والتسمية انتهى وقد خصصه بعض الحشيين بما عدا العقل لكنه غير كاف (نه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (نه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حيثما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اسلا ولا احتياج اليه
ويتمثل للاول بمثل تصورتنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتمنى حيثئذ سند الحشى وهو تفسيره اياها بما فسرناه فلا يصح تمثيل
المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من قسم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من
مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حيثئذ بما يشمل التصور والتصديق وفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى
ما ذكر في السند هنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشمل على قسم الحدود فيقال الضروري علم
لا يحتاج الى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور
في العلم التصديقي عدم الاحتياج من اول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تشبيه المباشرة الخ) وجه الاشارة
عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) قصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف
العقل هو الالتفات قلت
المراد صرفه الى جانب
المقدمات تقوله والنظر في
المقدمات عطف تفسيره
والمراد من الالتفات في
كلام الحياالي الالتفات الى
نفس القضية (قوله ومعنى
الاكتسابي الحاصل الخ)
يشعر ان تفسير الاكتسابي
دخلاً في لزوم الاهمال وقوله
يعيد هذا بنا فيه حيث قال
بقي فيه ان كون حال البعض
مهملًا انما لزوم من تفسير
البداية بأول التوجه الخ
(قوله بقي فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين
كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تشبيه المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلالات والاصفاء وتقلب الحدة ونحو ذلك في الحيات فلا يرد التوقف على الالتفات
وتصور الطرفين وأما ورود امال حال التجريبات والحديثيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم
ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المين حال ما ثبت بالبداية بانه ضروري وحال ما ثبت
بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحديثيات فلم يذكر
ولم يبين انه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان
معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء
من العلوم الثابتة بالعقل مهملًا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملًا انما لزوم من تفسير البديهة
بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلال مترادفين
وجعل الضروري مقابلهما مع بقاء البداية بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتب
بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلال والكسبي وكون الضروري مقابلهما بل تعرض لكون
البداية بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوف كلام المصنف ان ما ثبت منه
بالبديهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبديهة مالا يكون
ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المناظرة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في
قول الحشى رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الحياالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أوردته عطفاً
عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول الحشى رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من
حيث المجرع لا من كل واحد منهما الخ قال الحياالي فكان قسم الشيء قسماً منه والمراد من الشيء هنا الكسبي ومن القسم
والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي
ثم انه باعتبار كون الضروري قسمًا للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي ضروري وباعتبار كونه قسمًا منه يصدق بعض الكسبي
ضروري فيبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض ثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين
في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول الخ قال الحياالي فليس القسم الاسباب المباشرة حتى يكون
الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض الخ والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه ولا يلزم
من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظره ان بين الانسان والابيض عموما من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعتا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٠) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

غير خاف (١) (قوله الاول ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الابراد بالتال مندفع بما ذكرنا واما الابراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاول والالقي (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل محتج قنا المراد نفي القدرة دائما وهما انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكنه متمما ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة الخلق دخل فيه ولا شك ان لقدرة الخلق دخلا في الحيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا نستقل قدرة الخلق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة الخلق ليست مستغلة في تحصيل الحيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو موليا) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منها موليا أي متوجهها أو لكل من الحليين وجهة هو موليا تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضروريا كان أو اكتسابيا فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسم الشيء قسما منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضا كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هنا يتجلى التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والانقسام (١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

البداية مثل الضروري بالعلم بان السك اعظم من جزئه وقد سبق من الخبالي ان هذا المثال ينوقف على الالتفات (٢) المقدور تمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السك اعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضا كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضروريا أو استدلاليا مقرر فمنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وغير احوالنا ليس بمباشرة نظر العقل

بل نظر العقل فيه ليس باختيارى وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فلم (عموم) لكن لا يجدى شيئا اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالى فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيقيد

(١) أي عادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا السك اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الأقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الإنسان أبيض وأما أسود مثلاً في تقدير قولنا الإنسان أبيض وأما إنسان أسود (قوله الخالي والمقسم هو الحاصل بالأعم) المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه حاصلًا بالأعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال إن العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العلم المتداول لجميع أسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام هنا عموم من وجه أولاً وهذا الكلام هنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثلة) اعلم أن الخففة من المثلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١٠) تكون عاملة في للبند والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف.

(قوله وفي قوله عشتي لمن أن محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المقدر فيصح الرفع، فمعمولا ليعرفوا (قوله في البيت أن العلم والمعرفة واحد) لأن المعرفة اشتملت هنا في التركيب وهو ظاهر والسكوت لأن عشتي ليس بجزئي حقيقي بل له قبول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أو الجزئي (قوله وقيل أراد بالشئ الخ) جواب آخر يدل ما نقله الخليلي بقوله قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم (قوله قال الشارح إلا أن تخصيص الصحة بله كرم لا وجه له) إذ الإلهام ليس من أسباب معرفة فساد الشئ أيضاً والتخصيص بوجه من أسبابه (قوله صح عند الناس أني عاشق) تمامه * غير أن لم يعرفوا عشتي * أي غير أنه بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثلة وفي قوله عشتي لمن أن محذوفة أي لم يعرفوا أن عشتي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يدعوا في البيت أن العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) وقيل أراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرنا في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في قائدها إذ يتم المقصود بدونها ويمكن أن يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة إشارة (١) إلى هذا بل يقال كما أن لفظ العلم مشهور في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور في التصور ولنا قبل إذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المتناول الثاني وجبته إذا لم يقبل بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها (قوله وإلهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم بيئته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود (١) هذا إنما يثأني على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

(م - ١١ حواشي المقائد ثاني) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر إذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع) إن قلت هذا يؤهم أيضاً كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشئ للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللوقوع لبداية امتناع ارتفاع التقيض وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشئ لزم منه إدعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لأن نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه (قوله فادرج لفظ الصحة إشارة إلى هذا) فإنه أنه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما أن الشئ ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الجاشية من أن هذا إنما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس هنا يحتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تفرده وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتًا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتفرده والتحقق اذ هو يبين معنى الثبوت بل نعيم الشيء لثبتي والاثبات لانه لما عمم الشيء لثبتي والاثبات فمعرفة عدم تحقق الشيء يستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع القبيضين ولما ادعينا انه ليس شيئاً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعائه انه ليس شيئاً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه شيئاً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا بالنفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان نعيم الشيء لثبتي والاثبات بمعنى على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعم الموجود والمعلوم لما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد بالشيء المعلوم معنى قولك صح الخبر انه قد مطابق الواقع نفيًا كان الخبر أو اثباتاً (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومه وحاصل ما سيجي من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويقتض عليه الشارح يمنع الحصر بجواز

عدم سيديته لها وانما قال واشهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تفرده وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتاً على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية هنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كفة كان (١) هنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى (قوله الى ان المراد بالشيء المعلوم كما سيجي) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والافراد المصنف به هنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون (١) أحيب بان كفة كان اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه) (٢) اعلم ان الشارح فيما سيجي ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على التدرج المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حزاؤه وهي عدم الملازمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسماً للكل على ما لا يخفى (منه)

ان تكون عسولاً (١) مجردة كما اثبتنا الحكماء وتكون تلك قد بدت في نفسه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أي حدوث الاجزاء المعلومه فالشارح اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجي من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء آخر لا بد وان يكون معلوماً في نفسه وفيه ان هذه الفائدة والاحتراز

عن الاجزاء الغير المعلومه ان حصل قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله الخشي جزئياً به من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومه بشرعاً ومهما لم يعلم المعلومه أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لادلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وايس مثل الحيوان كما سيجي فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس باسمه (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعاً للتدرج المشترك بين الاجناس لم يجوز اطلاقه على زيد مثلاً ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى التدرج المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني يكون اشارة

(١) وهي ليست بجمع ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه) (٢) وهو ما سيجي من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومه (منه) (٣) معنى باسمه بجميع افراده والافاقا معناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزائه
 افراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور بخلاف الظاهر ولان المحنى لما نظر الى امكان حمل مراد
 المفسر بكلام قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف
 يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراداً من فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد
 به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله) والناسب لهذا المقام ما ذكره
 الشارح قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره الثقل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى
 ويمكن ان يقال قوله من
 الاجسام والاعراض
 ان كان من جهة التعريف
 يخرج الجواهر والايدخل
 (١) صفات الله لانها ممكنة
 قديمة صادرة عن الذات
 بطريق الابحباب عند
 أهل الحق (قوله) لربما يتوهم
 ان القصد الى استتراق
 افراد الجنس الواحد أو
 الى الحقيقة (وإنما قال
 يتوهم لان الاصل في لام
 الاستتراق استتراق افراد
 مفهوم اللفظ ومفهومه
 هو القدر المشترك وافراد
 هي الاجناس فلو حمل على
 استتراق الاجناس فلا
 يشذ عن العالم يمكن اصلاً
 لان المراد من الجنس
 جميع افراده فيتم المقصود
 لكن لما كان بمنزلة الجميع

جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسر بالتفسير المذكور
 فيها سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى افراد كل من تلك الاجناس والافعال تعريف يشمل
 الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليد وقبل كل
 ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفى بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
 عالم على حدة عند التفصيل وبيان ان الجن عالم والانس عالم والموائى عالم ثم كل جماعة كثيرة من
 كل جنس عالم وبيان ان العرب عالم والعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروى عن رسول الله صلى
 عليه وسلم ان الله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين ألف عالم
 اربعون ألفاً في البر واربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضى الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله
 تعالى وما به لم جنوده الا هو والناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولما اختاره (قوله
 والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه إنما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسماً للكل
 فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فثبت بصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال
 في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل
 الجواب ان الافراد وان كان اصلاً واختب الا انه لو افرد معرفة باللام لربما يتوهم ان القصد الى
 استتراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس
 بضميته واستتراق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مريبة فان قلت العالم
 لا يطابق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا صرف استتراقه لافراد
 جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الافراد بطلاق على كل واحد منها قلت لما كان
 العالم مطلقاً على الجنس باسمه نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما
 ان الجمع اذا صرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين
 أي كل محسن وقولك لا اشتري الميعة أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا صرف يشمل افراد
 الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانها آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجي يجوز صرف الاستتراق الى شمول افراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله) مطلقاً على
 الجنس باسمه أي بجميع افراده فحمل الاستتراق على شمول افراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستتراق حاصل
 من قبل (قوله) نزل منزلة الجمع أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع افراد الجنس
 بخلاف الجميع فانه يكتفى فيه الكثرة فان رجلاً لا يستوعب جميع افراد الرجل

- (١) دخولها مبني على ادعاء كونها بما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)
- (٢) وفائدة التأكيد دفع توهم ان يراد أكثر الاجزاء تزيلاً للاكثر منزلة الجمع (منه)
- (٣) وإنما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسمه (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحیوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والغرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لا افراده فكل من أفراد الجنس جزء ماصدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم المدم لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف المرض مع انه ليس بمرض (قوله وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم

ان لفظ الاقاريل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فتقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق البكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرش قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فانها ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله بتحقيق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيها ذكر بفرض الخطوط بتجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قبل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللغة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواضع لان ما وقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله عليه هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع مضوي على ما لا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار بالذات (منه)

بتغاير الامكانين فان اراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فنسحق اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان اراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فلم يكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في

ان النزاع مضوي على ما لا يخفى على المتأمل المتصف) قال صلاح الدين ادعينا معنى الجسم ثم اختلف في انه يحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً مضوياً واما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والاخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة واللغة أو اصطلاحاً فمن نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاني معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح متنازراً لما اصطلاح عليه الاخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا يتنافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الاخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

التل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وإن كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في أن هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج
 يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعاً حقيقياً معنوياً ثم قال صلاح الدين يقول الشارح في إن المعنى الذي الخ يشير إلى أن الجسم
 معنى معبأاً مختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وجعل كلام الشارح على النزاع اللفظي بأن يراد من قوله في أن
 المعنى الخ في أن معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بأزائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاً لفظاً للجسم أحد مفهوم
 التركيب من جزئين فيهما لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين
 أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتصاف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على المتأمل المصنف (قوله في أن الخط المستدير
 لا يتألف في الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين
 وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الففلة عن قول الخبالي بالفعل
 الخ قال الخبالي حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ وتقرير المقام هو أن كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ يمكن وكل ممكن مقدور
 الله تعالى ينتج أن كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الإيجاد له تعالى ينتج أن كل افتراقه
 ممكن الإيجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى فتعد إخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى مفترقات
 كل منها واحد وذلك (٢) بين لأن التفریق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد منها جزء لا تجزأ
 ينتج أن كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى أجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه أجزاء
 لا تجزأ لأن السكل لا يحل إلا إلى ما تضمنه من الأجزاء وبيان أن ذلك الواحد منها جزء لا تجزأ أن ذلك الواحد إما يمكن
 الافتراق أولاً والأول باطل لأنه حيث أنه يكون تفرقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحداً بل أشياء لا

قد فرضنا خيراً
 جميع الافتراقات الممكنة
 إلى الفعل وهو
 أن فيه مفترقات كل منها
 واحد فيلزم خلاف

على المتأمل المصنف (قوله وإن كان مطلق الخط الخ) فيه أن الخط المستدير لا يتألف في الكروية (قوله)
 بأن جميع مراتب الأعداد الخ أي كل واحدة منها أكثر مما بعد بصيغة المضارع من العدد أي من
 مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد
 العشرة من تلك الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما
 سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله أن أريد الوحدة التي الخ لأنما تجزأ الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة إذ لا
 محال لا تكاره وهنا بحث من وجهين (الأول) أنه يكفي في الإثبات أن يقال الجسم تفرقه ممكن فلو خرج تفرقه
 الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى الجزء بالفعل ففيه جزء لا تجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان إلا أن يقال إذا لم يعترف خروج
 التفرقات الممكنة إلى الفعل قدرة الله تعالى وإخراجه لكان للماضي أن يقول يجوز أن يكون خروجها إلى الفعل (٤) محالاً
 وإن كان ممكناً وما أو عقلاً (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر إذ بعض الإنشاء ممكن بحسب الزعم
 أوالفعل مطابقاً للواقع انكن خروجها إلى الفعل تمتع نظراً إلى قدرتنا بعدم وفاء قدرتنا وأما أن قيس إلى قدرة الله تعالى فلا
 يرد ذلك المتع إذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) أن المدعى أن كان إثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزؤ
 والاتصال كما يقوله المتكلمون قائلين لا يثبت أنه لا يلزم من انتفاء المركب إلى أجزاء بالفعل الإ وجود ذات الأجزاء فيه
 سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لشيء ذلك من دليل وإن كان إثبات ذات الجزء وإن لم يكن على صفة الاتصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدبغى حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ أن الففلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً
 أو مستديراً يتألف في الكروية لا محالة أنا المستقيم فظاهر وأما المستدير فلأنه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة لم يمكن أن
 يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتفاء إلى تلك المفترقات عند ذلك الإخراج (منه) (٣) أي يلزم أن يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

والتجزئة فلا فائدة في إثباته
 إذ لا يضر إثباته إثبات
 الهيولى والصورة فإمداد
 إثباتهما اتصالاً بالجسم ^{فقال}
 الخيالي بما ينبغي من عدم
 بقاء مطلق المرض ^{فقال}
 وتقريره أن الأعراض
 لو كانت قديمة للزم
 بقاؤها من الأزل إلى هذا
 الآن وبقاء الأعراض
 باطل وأما على تقرير الحشوي
 قول أحد قائل الاستدلال
 بعدم بقاء الأعراض فقط
 بل مع أن القدم ينافي
 العدم ^{فقال} الخيالي إذ
 النقص إلى إيجاد الموجود
 الخ أي إيجاد الذي قد
 سبق على وجوده يمتنع
 بديهياً لا أن تعلم بوجودنا
 أن ما قصدناه ليس
 بحاصل في وقت النقص
 والإيجاد حاصل في وقت
 النقص فكيف يقصد
 قبل ديهي وجدائي ^{فقال}
 الخيالي والحال هو النقص
 إلى إيجاد الخ والحاصل
 أن النقص إما أن يتعلق
 بما ليس بحاصل وقت
 النقص أو بالحاصل في وقت
 أو بالحاصل قبله والأولان
 جائزان والثالث يمتنع

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تحد العشرة من المئات مع أن كلام من هذه المراتب
 غير متعاقبة وفي بعض النسخ بما يمد بلفظ الطرف المقابل لقبول وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر
 وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته إذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والمتع
 ويتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والنظم والصغر أنهما ينصرون في المتعاقبة
 لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً الخ) أن أريد الوحدة التي
 لا توجب عدم قابلية الأقسام وإمكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وإن أريد الوحدة الموجبة
 له فهو أول المسئلة إذ هي معنى عدم التجزئة فبره اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح
 وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني أن لا نسلم أن كلا من الخردلة والجيل
 غير متعاقبة الأجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم أن العظم والصغر أنهما هو بكثرة
 أجزائه ويجوز أن يكون قوله وأما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله
 وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث أن لا نسلم أن في الجسم
 اجتماع أجزاء حتى يجري فيه التردد المذكور ويلزم ما لم ولو سلم فلا نسلم عدم إمكان الافتراق
 لا إلى نهاية (قوله إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) فلما اللازم غير باطل فبني كلام
 الشارح لف وتشر مرتب تبصر (قوله وأما لانه عرض الخ) قيل القول بأنها عرض من الأعراض غير
 صحيح إذ التقسم إلى الجوهر والمرض إنما هو الحوادث والصفات قديمة غاية الأمر أنه يلزم من
 هنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا أشكال فيه وقيل المتكلمون إنما فسروا
 بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالمرض لا القائم بالنفس الذي هو أهم لنا وله قيام صفات
 الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من أن يفروا بالاختصاص المذكور على ما يشير إليه الشارح ونقل عنه
 في الحاشية وأما خروجها بقوله لا يقوم بذاته لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما أن
 معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل يفهم الخ لكن عدم
 القيام بالذات أهم من التبعية في التحيز إذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا تبعاً كما أن
 الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق المرض) فلو كان له بقاء
 يلزم قيام المرض بالمرض وهو غير جائز وإن كانت غير باقية لم تكن قديمة لأن العدم ينافي القدم
 (قوله بجواز أن يكون تقدم النقص الكامل الخ) فبد النقص الكامل احترازاً عن قصد واحد منا
 إذ قد يختلف عنه المقصود لنصوره وعدم استلزامه إياه إذ يحتاج إليه به يده إلى تحريك الأعضاء
 والآلات وأما النقص القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عالياً بحيث يمتنع تخلفه عنه
 زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً إلى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي
 مشر) أي لا يمرض له البدم أصلاً بل لا يجوز عروضة له وإنما فسر به لأن التقدم أي
 عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتجج في إثبات مناعة القدم
 العدم إلى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشرط متعاقبة لا إلى نهاية) أي
 (١) يعني أن حاصل الدليل الثالث التردد بأن يقال إما أن يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره
 والأول باطل والأما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

(قوله فيطراً عليه العدم) أي في المستقبل وإن لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل في حفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط مفردة أما فعلي هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة في وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قاله والمسند إلى الموجب القديم أن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وهنا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون المعلول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكم ولم يقبض عنه اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ الكون في آئين في مكانين الخ) حينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم أن يكون الكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والكون مما في الصورة للمذكورة فلا يمتاز بالذات وليست شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فيطراً عليه العدم لاستغناء الشرط (قوله لم يرد سؤال أن الحدوث) ثم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون الكون الواحد سكناً وهو يخالف قولهم الكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة الكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين واعلم أن سؤال أن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الاعيان لكن يضر في حصر الكون في الأربعة المذكورة وقيل يرد عليه الكون بسد الحركة ويمكن أن ينال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن الكلام في التمرقين على قولهم يعني على المساحة والتحقيق ما قدمنا فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السؤال وإن كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفاتيح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بسد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يتدفع الإبراد وأجيب عن الإبراد بأن اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر باخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والكون ولا نصريح منهم به (قوله فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في الكون الثاني تأمل (قوله والحق أن الحركة الخ) يرد عليه سؤال أن الحدوث على ما لا يخفى (قوله فبقية أيضاً اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آئين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للأولية والثانوية على تقدير بقاء الكون بل تكون الحركة حينئذ الكون في آئين في مكانين والكون الكون في آئين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو أنه على تقدير بقاء الكون لا معنى لتعدد الكون في التمرقين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن الكون في الحين فإن كان مسبوقاً الخ (منه)

آن أول في مكان ثان والكون بالكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الكون يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن الكون الذي هو الحركة عين الكون الذي هو

- (١) وحينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من فيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير فكل واحد منه شرط حقيقى لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الأخير عبد الرحمن (منه)
- (٢) ولعل المحشى قول أحد حمل كلام الخياطي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن استغناء القدم على ما أشار إليه قطامي (منه)

السكون بالذات وبالمكان والفرق ليس الا باعتبار الآتات والإمكانة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنه بمثله ما سيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جوابا عن الابرار المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى. أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه نعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجبا بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه الخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحال بوجه وهو أخس من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه الخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير كذا في مناهات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بالذات الزوال ولم يعم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متباينة الخلق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا تأتي ذاته

عن قبول الحركة لان القدم ينافي القدم (ولا جواز للشيء مع منافيته فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حاديا مسبوقا بالعدم (قوله مطلقا) أي سواء كان سابقا أو لاحقا لامتيازاته بالعدم السابق فلان القدم عدم المسبوق بالعدم واما متلفاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن الجرد يشارك الخ) تقريره انه يتمتع بوجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت البارئ تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلابد لو شارك الجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في البارئ تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لئلا الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انا لان لم يطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب فلا لا نسلم وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمرا ذاتيا وهما ليس كذلك ولو سلم فبانه الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود الجردات مما لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب فيه فالجردات يجب فيها وقوله والا جاز الخ دليل الكبري تقريره وان لم يجب في مالا دليل عليه لجواز الخ لان حضور الجلال الشاهدة عندها ولا تراها مما لا دليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى نحاصله ان قولهم الجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فنسحق وان أردتم عدمه الشارح وأنه يتمتع بوجود

(عندكم)

يمكن الخ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيهما فغير صحيح لان المعين عند المتكلمين مخصوصة بالتعجز كما (٣) سبق فلا تكون الجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضا آخر على حصر العالم في الاعيان والاعتراض فيكون الجواب ناقصا عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بأن المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكم وهو بيم الجرد أيضا (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حمل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على الترتيد في الصغرى نحاصله ان أردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى مشروعة

- (١) فان زيدا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)
 (٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر المعين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يجز بنفسه غير تابع تجزئه لتعجز شيء آخر وعند الفلاسفة استنواؤه عن محل يقومه (منه)

وان أردت أنه لا دليل عندك فسلمة لكن الكبرى متنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الخيال الشائعة الخ على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساعمة لانه كلام على الكبرى أيضاً (قال الشارح) ومعنى أزلية الحركات الحادثة الخ في جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فاللازمة ممنوعة ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بأزلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد فوهم ان هذا المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يسمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بتقديم فليس منهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدأ أو أزلية المطلق فاللازمة مسلمة ولكن بطلان الثاني ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شقي التردد الثاني وثبت بطلان الثاني بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجوده : (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل بل لا مجتمع في وقت أصلا بل يكون أزلياً بمعنى عدم بداية تعاقب أفراد وقول الخيالي والاصوب ان بحجاب الخ يعني ان الاصوب ان بحجاب باختيار الشق الاول من شقي التردد الثاني وثبت بطلان الثاني اذ بعد تسليم تعاقب الافراد لا الى بداية لا معنى لابطال

عندكم فسلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس الامر فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشائعة من انتفاء دليل الحصول فأجاب بأنه معلوم بالبدية لا بانتفاء دليل الحصول (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والياض مثلاً (قوله بناء على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيبي (قوله ان فات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب الوجود وصفه والا يكونان من جهة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المبين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي التعايد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة وأوجب الوجود وذاته يكونان من جهة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستنا من جهة العالم وفيه انه لو كانا عاين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين أن يكونا من جهة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصها بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم لمسلم للمدعى أيضاً (قوله اما فيه من تسليم المدعى) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه اعتراف بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت أنفكك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان وتوجد عند وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يباين الواجب ولا ينفك عنه هو صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الحكم وهو الحكم لا يترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعى وهو

- (١) وبني المسامحة انه لما كان التردد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاماً على الصغرى (منه)
- (٢) فيهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكماء وفيهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالأزلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً وقولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام بالأزلية بحسب الحقيقة متحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى انطاله (قوله وهذا الدليل مبني على ثبوتها كما لا يخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك النبي ينو هذا الدليل عليه لا على تسليحه فاذا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يتدفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يعلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النبي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب على قول الخيالي وحمل الحدث على الحادث بالذات الخ (قوله المولى الشهير بالتفسير) جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكرته من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل الحدث على الحادث بالذات مما لا يساعد كلام الشارح حيث فسر الحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من المدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

وصفته لانهما لا ينفكان عنه (قوله لكن يرد عليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأً لما سواه وتقرير المنع ان يقال لان لم انه لو كان الحادث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوده والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح محدثاً لذلك العالم قيل عليه هذا مبني على وجود ممكن غالب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على ثبوتها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب ثبت الواجب (قوله وحمل الحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالحدث في قوله الحادث للعالم هو الله تعالى الحادث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله مما لا يساعد كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لا يكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأً ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأً للعالم وان لا يكون مبدأً وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأً له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

قول أحد في تقرير هذا السؤال فرية بلا مربية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ما ذكرته قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح فيه فيما سبق برجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكذبهم وجهه وقد

على تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً (ذلك)

بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة عالم ثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لما يكونه من جملة العالمين الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ما ثبت حدوثه أيضاً فباعتبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحجة لانه بهذه الحجة حاد بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحجة حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤاً نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي الادلالته على مبدأ ما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لا على مبدأ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأ ما قالمدلول هو مبدأ ما وان كان في الواقع منحصرأ في

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه اعم من ان ينتج البطلان أو لا يقال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام كما حصل الابرار ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون فيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما كان من جملة العالم يكون حادثاً لما من من ان العالم حادث بجميع اجزائه وانما كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين قول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فان يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أساسها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالمعكس) أي ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب لا بالمعكس. وأنت خير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتأخر اوسع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان مرادة (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة لكل يكون علة للبعض (قوله نعم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى بعدد متناه وانما تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الأولى بعدد متناه كذا قرره البعض امكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله والمتعاقبة أي فيه (قوله بل يعني انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتماثل افرادها لا وابدانها كما هو مذهبهم توجد لا بحالة سلسلة منها غير متعاقبة مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق (١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما هنا تأمل (منه) (٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى احدى أدلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير المحشي قول أحد قدير (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن يضر تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان للملاحظة الاجابية يمكن ان تكون على طريق الانساق (قوله وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فلم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المنتهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المنتهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق المتالي الاجالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المتع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين (٩٢) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم للملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملازم تستلزم ملاحظة اللازم وهما متالطة وهي انه لا شك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التام في عدم التام مستلزم مستلزم للمحال فيكون باطلا فلا يضر المتع السابق والجواب انه حيث لا يستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فمليك بالفرق (قوله قال لا يراد بمعلومات

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعا او وضعيا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحتسب قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ حيث لا ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الاخرى على الترتب ولا يكفي في أعداد الحصى بل لابد من افراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكره و أقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا أو تكفي الملاحظة اجالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضا فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخطر انه يمكن في غير المرتبة ان تختار الاول ونع لزوم التام لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التام الانطباق ولا في الاوساط لانساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزوم التساوي قطعاً ونوضحه ان الجملتين لا شك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التام وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة انساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فلم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتب قال لا يراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل) ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب (ولا) الشارح فالظاهر ان يقول ليس بمتوجه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه فانه شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل لني الوجود أقوى وان الترتب اتما هو بعمد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يردولم يقل فيندفع قال الشارح ولا يرد النقص حاصل النقص ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالا بوجه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحتسب فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن (٩٣) التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينتطح في حد ما البتة (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) اخيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الالوهة انما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والحدث تعالم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والتقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والتقدم الزماني مع التيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الثاني والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قریش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فزلت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأتیان وهو ظاهر (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التمثل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كاملاً القدرة لزم إما التمثل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص بنافي الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجباً) نقل عنه ولا يكون المعطل ونقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم ان الإيجاب نقص كلف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزوع عن النقصان (قوله والفرق بين الإيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقص والثاني الخ) المراد بالنقص النقص الاجالي وبالخل النقص التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلك هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم المعجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أخدها وهو المقدمة المينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقص) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا مما قبل في جواب النقص ان ما ذكر أمر يتمتع بجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا يبق له قدرة عليه فيلزم عجزه وإيجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقبل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والبنات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الاهل في الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه فالتاسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشبيح على الخيالي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين إذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخياي لان الضدين يجوزان بحصولهما في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الإيهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فإذا كان هو متنبهاً يكون انتفاء التدافع بالطريق الأولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فينبهها عموم (٩٤) من وجه فنبه لا يبعد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيجي عنه نقلاً عن

ولا يتم الحل أيضاً الخ) حاصله اثبات لزوم المنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكوته مثلاً امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالة من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فلو كان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الهاجئ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لثني تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين قابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون ايضاً وليس كذلك ولوعلى الحسني عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله اذ يلزم الاحتياج) أي يلزم المجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعل المبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المتمثلة بقدرة المبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة المبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة بخلقها الله تعالى في المبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لاسكن أراد أحدهما وجوده فوجوده ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فنبه حجة إقناعية) والملازمة عادية لما سألنا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل

الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته (قوله فيه انه يجوز ان لا يعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً يكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخياي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمتنع الشارح ولا الخياي ولا الحسني وان كانت تلك الملازمة متنوعة فما وجه

سكونهم عن منبها فظهر انها مسلمة وكلام الخياي مبني عليه وخبره دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء (ولا) المصنوع فحاصل الدليل جبرته لو وجد صانعاً مؤثراً في العالم لامكن التمانع واذا امكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً بفسد العالم ينج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً بفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني يعضه وعلى التفسيرين يفسد العالم ولو اتينا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخياي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المتع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع

(١) قال صلاح الدين الروي امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

فلو حل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل أن ترك التقييد الخ) حاصله أنه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج إلى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله أن لا توهم مجالاً لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) أصل وجهه منع تبادر قيد الوجود لأن الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني لا ترى أنك إذا قلت هذا ينصل بهذا لا يتبادر منه إلا أن أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله أن النقص بالمجردات الزامي إذا سلم ورود النقص بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع أنها ليسا بمنحققين

فيلزم له دفع النقص بالمجردات بمثل ما دفع به الجسمين أو السكوت وقبول الالتزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغيران الخ) المراد من نقله رد قول القائل بأن المراد بإمكان الانفكاك مكانه بحسب الوجود على أن الحيا على أن الالتزام بين المدينين باطل كما قال قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى إيراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه أن لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقة فهو باطل لأن تخالف الوجودين والمدينين ظاهر مع أن الالتزام بين المدينين باطل فتخالفهما أظهر فلفظ على ليس نسباً لما قبله بل بمعنى مع فظهر أن هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقة وليس واقفاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه أنه يفهم منه بفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لعدم الالتزام بين المدينين وليس الأمر كذلك لأنه إذا انشئ الالتزام فكيف يكون تعبيراً عن الالتزام بطريق المبالغة ويمكن أن يقال المراد العلاوة وحاصله أنا سلمنا أنه ليس تعبيراً عن الالتزام بل على سبيل الحقيقة لكن الالتزام بين المدينين باطل فيكون أحدهما عين الآخر إذ لو تفايرنا لالتزمنا وبؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد قال الحياي قد عرفت أن المراد بالانفكاك هذا لا يدفع الاتفاق بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لأن كلا منهما لا يقوم بالآخر إلا أنه قائم بمحله) قوله ويجوز أن لا يقوم العرض بالحل (جواب سؤال مقدر وهو أن يقال على هذا ينتقض بالعرض مع الحل إذ لا يجوز أن لا يكون العرض قائماً بالحل مع أنها غيران بالاتفاق) قوله على أنه يرد عليه الشخص الخ

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقة وليس واقفاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه أنه يفهم منه بفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لعدم الالتزام بين المدينين وليس الأمر كذلك لأنه إذا انشئ الالتزام فكيف يكون تعبيراً عن الالتزام بطريق المبالغة ويمكن أن يقال المراد العلاوة وحاصله أنا سلمنا أنه ليس تعبيراً عن الالتزام بل على سبيل الحقيقة لكن الالتزام بين المدينين باطل فيكون أحدهما عين الآخر إذ لو تفايرنا لالتزمنا وبؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد قال الحياي قد عرفت أن المراد بالانفكاك هذا لا يدفع الاتفاق بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر أن الضمير في فيه راجع إلى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

بشيء من الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان أظهر (قوله مع أنه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد أنه يجوز (١) أن لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع أن كونه غير محله أمر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعاً بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع أنها غير متافقة قال الشارح والعالم قد يتصور موجوداً اختيار الشق الأول وقوله بخلاف الجزء مع السكك اختيار الشق الثاني والحاصل أنه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من صحة الانفكاك أن يكون تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من أحد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الإضافة إلى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك إمكان التصور إذ لا حاجة إليه برشدك إليه قوله كما يتبع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الأول ما أراد من هنا لعدم الحاجة إليه بل هو مضر في الشق الأول (٢) وسبب ذلك أن الجواب ليس باختيار الشقين معاً إذ لا يمكن ذلك بل باختيار أحدهما ومحذوره لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما إلى ارتكابه ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكابه ما يكون مدارا للدفع ما يرد عنده في الاعتراض بحال الحياي لان السكك ليس باختيار الشقين في الخارج فلا يكونان غيرين فلا يرد للسؤال بهما في السابق لان قيد الموجود مأخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام الناقل شاملاً لما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بأن هذا على كونه غير صحيح لان العرض السككي يتصور بدون الحمل السككي بحال الحياي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام ضد اختيار الشق الأول ولم ينسب وصف الإضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل الحثي ظن أن قول الشارح بخلاف الجزء الح من صحة اختيار الشق الأول وليس كذلك إذ ظاهر تقرير الشارح بشيئ إلى أن امتناع وجود العشرة

بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس ونوعه الاتفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الأول لان المراد من الانفكاك في الشق الأول الانفكاك من الجانبين ويكنى (٤) لنا

بمعنى أن الشخص لا يجوز أن يكون قائماً بمجمله مع أنه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الإعراض اللازمة) لا يجوز أن لا تكون قائمة بمجالها مع أنها غير متافقة (قوله ومرارهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله أن الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بين القديمة ممكن بالامكان الذاتي وإن منع اللزوم والتقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب أن المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بأن لا يمنع مانع أصلاً حتى لو لم يجوز الانفكاك لما منع منه لم يكونا غيرين فلا يكتفى في الغربية مجرد الإمكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله إذ التصور مع

حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف (إضافة) الجزء الخ فالصواب للمعنى أن يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر أن العالم مع الصانع وإن اندفع عند اختيار الشق الأول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولة له لا ينفك عنه بحال الحياي بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول بحال فيه أن التعابير ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يباير السكك عند التكلمين لا يقال هذا إلا يراد بناء على أنه يلزم هذا القائل أن يكون الجزء غير السكك كما سيذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الأجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الأجزاء المحمولة واللازم له معايرة الأجزاء الغير المحمولة بحال الحياي وأنه تصحيف فصل بقوله تصحيفاً بالتوين ومعناه أنه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف أحدهما على الأخرى إذ لا يمكن عطف أحدهما على الأخرى وإما بالإضافة فهو أنما من قيل إضافة الموصوف إلى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإما من قيل إضافة المصدر إلى مفعوله الغير الصريح ومعناه أنه تصحيف وصل إلى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن انفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص إذ لا يمكن عطفه على ما سبق

- (١) ومن أورد ذلك الحثي قرء كال فارجمع إليه (منه)
- (٢) وضرره أن تصور العالم بدون تصور الصانع مع اشتغال الإضافة المعلولة باطل كما قال الحياي (منه)
- (٣) حيث جعله مقبلاً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين أريد الانفكاك من الجانبين (منه)
- (٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الأول

(قوله وجبت لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلاً فالنقص وارد لانه يجري الدليل هكذا باللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدون وليت شعري ما الفرق بين التسخين في ورود النقص وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً لرد النقص فيه ما جئنا وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جئنا ^(قال الخياي وينتقض أيضاً باللازم) عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقص على تقرير ان يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد النقص باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان
 يكون المراد بقوله وان تكون
 العشرة بدون انه يلزم ان
 تكون ماهية العشرة
 متقومة وتامة بدون وهذا
 لا يجري في اللازم اذ التالي
 ليس داخل في صورة اللازم
 اذ اللازم ليس من تمام الملزوم
 ونحوه ماهية (قوله لزم
 ان يحقق اللازم بدون
 الملزوم) (١) الظاهر
 العكس وكذا فيما سيأتي
^{(قال الخياي لا يقتضي}
^{النفسية)} أي لا يقتضي
 ان يكون نفس ماهو منه
 حتى يلزم من كونه غير
 ماهو منه كونه غير نفسه
^{(قال الخياي وبالجملة مقابلة}
^{الشيء للشيء)} ما في سياق
 الجملة غير ما بعده فكيف
 قال وبالجملة ^{(قال الخياي}
^{فلا يرد ان يقال الخ)}

إضافة الملوية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضادين بدون الآخر وبدونها غير مفيد إذ الإضافة
 معتبرة في المفارقة اتفاقاً (قوله يرد عليه ان مجرد انتفاير بحسب المفهوم الخ) قبل هذا ليس كما ينبغي
 فانه جعل التناير شرطاً للإفادة لاسيما كافياً لما ان هذا القدر كاف لمرضاها كما لا يخفى (قوله
 لا يتحمل تقدير) أي بشكفه يقال تحمله أي طلبه بخيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال
 وللزم ان تكون العشرة بدون وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان الثانية يكون
 معطوفاً على قوله لانه من العشرة وجبت لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه (قوله
 وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم
 لا يتحقق بدون الملزوم مع تخالف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المتزلة ويمكن ان يوجه
 الانتقاض بالنقص التخصيلي بان يقال الملازمة مجموعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد
 المتنايرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المتزلة الا ان
 النبارة ظاهرة في النقص الاحيالي على ما لا يخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى
 بالازليات قد تم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها متجددة أو مستند
 أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيداً بوقت عدمه
 كذلك وهو لا يقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على
 حسب تنامي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغيراً في
 حقيقته في ذاته تعالى بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله بجمليها يمكن
 الوجود من التفاعل) أي يمكن الصدور عنه وأما الإمكان بمعنى استواء طرفي الوجود والمعدم
 بالنسبة الى الذات فليس بالجميل بل ذاتي وموقوف عليه لا يجعل اذ لا قبرة على غير الممكن (قوله
 فذكرها لتنية على الترادف) قبل لا يخفى ان ذكرها متصلة بالقدره لذلك الغرض أولى (قوله
 هما صفتان غير العلم عندا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس باللازم على قاعدة
 الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى
 صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالبصرات (قوله سيباً لا لاكتشاف التام) بان

تقرر ما يقال ان كل علم بالسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالسموع يحصل قبل وجوده ينتج من
 الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لصرفها وتقريره ان لا نسلم ان
 كل علم بالسموع حاصل قبل وجود السموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلًا يمكن وجود السموع ويكون ذلك هو تعلق صفة
 العلم بالسموع حين حدوث السموع وان كان بعضه حاصلًا قبله وهو تعلق صفة العلم بالسموع قبل حدوثه وبالصبري الجزئية
 لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر ^(قال الخياي ومن نكسك به يلزمه الخ) الحاصل انه يرد على

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به نفع للصغرى وهو ما سبق وتقص اجبالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمي أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قبل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فمنوع لان الارادة الثانية قد وجهها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقيها بالارادة الاولى وتركها مساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن مساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة أخرى فينقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب ويبدو وجودها تكون

بحصل للبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تفقنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لا يقول الخ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى تخصيص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتسلسل الارادات وان لم يتساوى بان لم يجز تعلقيها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للتساوي بل المرجوح وليس هنا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قبل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور أمراً مثل السرير فتوجدده والعلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم تنصوره (قوله هو العلم بالصلصة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لاسكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول النظم) لان ما ليس بمغاير غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب ويبدو وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

(تغايره)

مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين تفهم مما نقل ان فيها قيل مسأحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقيها (١) خلاص ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين مساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقيها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ قال الجبالي قبل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم البيني الخ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الغلبي أيضاً

(١) ولا يكون تعلقيها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بتغيير غير المتغير بالأمرية) أعلم أن كلام الجبالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الأوسط لم يكرر ظاهراً لأنه في الصغرى التغير المقابل للثبوت وفي الكبرى التغير المقابل للثبوت والوحدة لكن نقي التغير في الصغرى يستلزم نقي التغير يؤول عليه قوله بتغيراته عن معنى واحد لأن الوحدة مقابلة للتغير والمناسبت لساقيه أن يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وآيات التغير في الكبرى يستلزم إثبات التغير لكن الأول لكونه من التفاضل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفاضل صفة لكل واحد وإذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قتيبي أحدها باعتبار لازم الحد الأوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والآخرة (١) بالمعنى كما أشار إليها المحقق قوله أحد تقرير الأول لاشي من المعنى الذي نجده من أنفسنا بتغير بتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني يحصل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) (قوله إشارة إلى

مقابلة ذلك المعنى للعلم بتغيره بلا ريبه وأيضاً ما ليس بتغيير غير المتغير بالأمرية فلا يرد أن يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم إن الشاك في وقوع النسبة الخ) إشارة إلى مقابلة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم أنه قد قصد الخ إشارة إلى مقابرة العلم التصديقي قال الشارح لأنه قد يأمراً بما لا يريد الخ لا كانت مقابلة الكلام للأداة في الأخبار والانشاء الغير الطلي في غاية الظهور وإنما يتوهم عدم مقابرة إياها في الطلب النفسي حتى يتوهم أن قولنا أريد منك هذا الفعل ولا أطلبه أو أطلبه ولا أريد تناقض تعرض في بيان المقابلة للانشاء الطلي دون غيره من الأخبار والانشاء الغير الطلي (قوله لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السند لعبد هل بطبيعة أم لا فإنه بأمره ولا يريد أن يفعل بل مراده مجرد الاختيار (قوله فينبى كلامه تدافع) لأن ما في التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على أنه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التحمل) قيل وجهه التوفيق أن الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمنبث بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال أن ما أخذ الاشتقاق التكلم لا التكلام والكلام في الكلام لافي التكلم وهو ليس نفس التكلم بل أثره كما أن النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بإيجاد الكلام) قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الاصوات والحروف ولا يحصل اليقاع حتى أن ما خلق الله تعالى رقبته في اللوح المحفوظ أو كتب في

(م - ١٤ حواشي المقاييد ثاني) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة بممكن أن يوجد في بعض أوقات الشك ينتج من الشكل الثاني عكس الكبرى لاشي من ذلك المعنى يعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه أن الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء إذا لم يثبت لا يفيد أن شيئاً قال الجبالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم أن المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الأول يلزم زيادة نقي من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى إلا أن يقال أنه اعتباري غير موجود في الخارج والمتع قبها الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

- (١) أي باعتبار عين الحد الأوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)
- (٢) تقريره لاشي من المعنى الذي نجده من أنفسنا بتغير بتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بتغير ينتج من الشكل المذكور يمكن للمذكورين النتيجة المذكورة (منه)
- (٣) أي من الجبالي عند قول الشارح وإن صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته بشي (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالإيجاد وقوله تأمل لعل وجهه أنه يجوز أن يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وإن استندوا خلق الكلام إلى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل) وجه ضمه أن قوله إذا كان الأزلي مدلول الخ إشارة إلى دليل إبطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكأنه لبداعته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وأن الكلام هو الأول وهو ليس بمتغير بتغيير المقارنات وأن تفسير الثاني بتغييرها والخاصل أن استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ) فإن قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الأقسام فكيف برد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وإنما يصير متعدد باعتبار تماقه كالم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في (١٠٦) ذاته بدون الأقسام والأنواع فخال السؤال على مذهب القدم أنه لا يجوز

المصنف لا يكون قرآنا وإنما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله تعالى من الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم أن ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو مدلول عن الظاهر واللغة) ضرورة أن التكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بأن موحيد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وإن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتا وأما إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نفسيه متكلما وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجد هو الله تعالى لاهو على ما هو رأي أهل الحق (قوله فتأملون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون أن يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الخناجلة والحشوية إن تلك الأصوات والحروف مع توأله وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كائنه ثابتة في الإزلية قائمة بذات الله تعالى وإن المسموع من أصوات القراء والمترني من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن قائم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قدسيا بعد ما كان حادثا (قوله هذا هو مذهب بعض الأشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الإزلية فلا انقسام أصلا أنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعتراض الخ) نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

وحده في ذاته لأنه جنس والجنس لا يكون شيئا واحدا في ذاته وحاصل الجواب أن الكلام ليس مقما وجزئا باعتبار ذاته وإنما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو إما أن يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الأعم فالأول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضا والثالث فإن كان المراد أن كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضا وإن أريد أن ليس يمكن الانفكاك كان كلاما بمعنى

رفع الإيجاب الكلي فهو يخصه قال الخيالي ونظيره أن زيدا الخ يعني أن الكلام شيء مشخص مثل زيد فكما أن زيدا واحدا بالشخص يصير باعتبار انصافه بصفة غير نفسه باعتبار انصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار انصافه بأنه امر غير نفسه باعتبار انصافه بأنه شيء وكما أن زيدا يصدق عليه من حيث انصافه بصفة كالم مثلا أنه زيد لأن أخذه بحينة الانصاف بصفة لا يخرج عنه أن يكون زيدا لأن زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة بصفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحينة أنه زيد من حيث هو كاتب مثلا لأن أخذه بحينة الانصاف بصفة يخرج عنه أن يكون زيدا من حيث الانصاف بصفة أخرى وحاصله أن أخذه باعتبار صفة يخرج عنه أن يكون مأخوذا باعتبار صفة أخرى والأوضح أن العالم من حيث هو ليس بكاتب والا لزم أن يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار انصافه بأنه امر أنه كلام ولا يصدق عليه من حيث أنه امر أنه كلام من حيث أنه شيء قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترايف التساوي والأفهام ليسا مترادفين ثم إن المساواة حينية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارفات

شرعنا في القرآن. والا فكل كلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروءه لىكن في اصطلاح الشرع يختص بما نزل على نبينا
عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنيه غير ظاهر اذ قد يكون الجبراع من (١٠٧) المتداخلاً مطلقاً أو من وجه إلا أن يقال

ان الأصل المساواة بينهما
قال الخالي يريد به
الصحة بحسب اللغة
احتراز عن الصحة بحسب
الواقع. فانه لا يلزم من
كلامهم (قوله أي النقل
للمعنى في المتكلم) قال في
التلويح ان اللفظ اذا تعلد
مفهومه فاقبل فخلل بينهما
نقل فهو المشترك وان
تخلل فان لم يكن النقل
شاملاً فمربح وان كان
فان عجز المعنى الاول فتقول
والا حقيقة. وبما استبي
فظهر ان النقل يستمر في
الاقسام الثلاثة وان عجز
المعنى الاول انما هو في قسم
المتكلم لا في المربح والمجاز.
(قوله واعلم ان الشارح قال
في شرح المقاصد الى قوله
ثم اختلفوا) الغرض من
نقله بيان ان ما في هذا
الشرح مخالف للعرضي
عند الشاعرة حيث حصر
في هذا التبرج سبب
اطلاق كلام الله تعالى على
اللفظ في علاقة الدلالة
على المعنى بقوله انما هو
باعتبار دلالة على المعنى
وبين في شرح المقاصد ان
المرضي عندما ان له اختصاصاً

لا يراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب. وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في
كونها سفيهاً) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل
وفيه تأمل (قوله وانه تعطي البطالان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواحيه كل مكلف
يولد الى يوم القيامة اذا اختصام خطاباته باهل عصره ونسبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بمعنى جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للجائزين بالتصديق
والصراحة وللمتأئين ضمنياً ونسبياً وخطاباته للمعصومين ضمناً ونسبياً (قوله من باب وصف
المدلول بصفة الذال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي
وحواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ
المؤلف لحدوث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله
وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لسكن لنا كان بلا واسطة الخ جواب
عن سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين
الحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واُريد بسماعه فهمه من
الاصوات المسموعة فتوجه اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال
في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد اجيب عن هذا السؤال بثلاثة اوجه اخذ ذكرها الشارح
رحمة الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه يسمع كلامه الازلي
بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه يسمعه بصوت من
جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الحاشي رحمه الله وثالثها انه يسمعه من جهة
واحدة لكن بصوت غير مكتسب للبقاء على ما هو شأن سماعه وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه
السلام قائم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو
منصور الماتريدي والاشاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق لامادة قال بعض الاكابر ومحقق
الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم
يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعاً وان
كان عنه يكون بنفسه مسموعاً فتدبر (قوله ان النقل عجز المعنى الاول) أي النقل المعنوي في
المتكلم والا ففي المجاز أيضاً نقل مع عدم عجز المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح
المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
الا بمعنى انه دان على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لسكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندها ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان
أوجد أولاً الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام
وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول مراتب
(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شينين (قوله ثم اختلفوا قيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف
للاذكرة في شرح المقاصد حيث قال فيها فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

هنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا (١٠٨) وعدما وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع (قوله وعلى كلام

التقديرين الخ) (١) أما
تمة لبيان النزاع أو لبيان
مخالفة ما في هذا الشرح لما
في شرح المقاصد أيضا حيث
بين هنا ان الاشتراك بين
الكلام النفسي وبين
اللفظي الحادث للمؤلف
من السور والآيات والمؤلف
هو المجموع ولم يأخذ احتمال
كونه اثباتا للمعنى الكلي
الصادق على المجموع وعلى
كل بعض (قوله فاللازم
ان يضح الخ) بل اللازم على
هذا التحقيق انصاف
كلامه بالحدوث حقيقة كما
يفهم مما سيذكره اعتراضا
على ما اختاره الحياتي نقلا
عن الغير (قوله قيل وفيه
بمخت اذ على ما ذكره أيضا
يلزم ان يوصف كلامه
بالحدوث حقيقة الخ) هذا
مبنى على التحقيق وهو
ان النوع اذا كان كلاما
حقيقة يكون كل فرد كلاما
حقيقة كما سبق من الخشي
وقال الشارح لان منهم
من لا يريد الله تعذيبه
ان قلت يكفي ان يقال
لان منهم من لا يندب
اذ كون جميع الامور
باراد الله تعالى مسلم مشهور
قلت في ذلك اشارة الى
ان جميع المصاة يستحقون

اختاره الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلانة يكون مثله لا عينه والاصح اياه اسم له لامن
حيث عين الحل فيكون واحدا بالدواع ويكون ما يقرؤه الفاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في
كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلام التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله)
نحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفية عنه) فيه انه اذا كان
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ
كلام الله على الفرد بخصوصه مجازا فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا هذا الفرد
بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا) لان ما قرأناه
كلام الله تعالى أيضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا يخلص الخ) نقل عنه بل
لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم
المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قبل وفيه
بحث اذ على ما ذكره أيضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالخلص اختيار الشق
الاول وما تقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يفارقه باعتبار تعلق
قرائنته به (قوله اذ لافرق الخ) قيل فيه ان ذلك المذهب معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل حقيقة
ان كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كائنا صفاته الكمالية وانما التعدد والتمياز بحسب التعلقات
والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أي الصفة الحقيقية القائمة
بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر المبارات) أي من الفعل والخلق والابجاد الخ او من العلم
والارادة وغيرها وقبل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أي هو مبدأ
اخراج المعدوم من عدم الى الوجود وحيث فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو
ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي تمتع) الاولي ان يقرر الابرار هكذا
لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر خو
عليه من الاعراض كالسواد والياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق
بما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحيث نقول ان أريد لزوم الجواز الشرعي فمنوع لثوقه
على عدم الابهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان أريد لزوم الجواز العقلي فسلم
ولا مانع انه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والياض بل ابجادهما وخلقهما فيثبت اللازم اطلاق
الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في صحته شرعا وعقلا (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم
النسبة على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين قلنا فيثبت لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان
يختار ذلك الشق ويمتنع لزوم الاستثناء عن الحدث لانه انما يلزم ذلك الاستثناء اذا كان الحدوث بذون
التكوين رأسا واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله اذ لا تعلق بوجود نفسه) فيه
انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكمونا يكون الموجود
وهو نفس التكوين أيضا مكمونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمرآة اليه (منه) (سبق)

عذاب القبر وإنما المنافع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادته تعالى تعذيبه (١٠٩) كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند

قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم وليس يخص بعض البعض بالعذاب لأجل أن بعضهم لا يستحقون عذاب القبر (قال الحياي) إنما قيد بالمكان لأن النقل الوارد في المتمتات العقلية (الح) يريد أنه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به إن قلت ما ورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت إنما السكبرى المطلوبة وهو قولنا وكل ما أخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلاً لا سلم تلك الكلية وإنما لا هي وقد مر أن التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ حيث يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضاً (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لأن المكون في حال بقائه بنفسك عن التكوين الاضافي وإن لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيراً) هذا إنما يزد على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من جهة الجواب بحمل الغير على المصطلح وأما على تقدير أن يكون رد أعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا ادعى هذا لا يضرني الغيبة بل إنما يضر آيات العينية (قوله ولو سلم كان غير الفاعل أيضاً) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا إنما يرد على تقدير أن يكون ذلك القول من جهة الجواب أيضاً وأما على التقدير الآخر فيكون الرد على الفائلين بعينية التكوين للمكون وجه لتخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وإنما يندفع بالجواب المذكور (قوله بنى كونه صفة حقيقية) فيجب بذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاماً وإحكاماً (قوله ما به الفعل) أي مبدؤه (قوله تنظيراً لا تخيلاً) بمعنى أن مبدأ الفعل يفاير المفعول كما أن الفعل يفاير مفعول الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت أننا الخ) نقل عنه أن قوله وليس بشيء لأن صحة (١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه أن هذا المعنى الذي هو التكوين يتم الموجب أيضاً فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل أن يظهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حيث أنه يكون الخبر كاذباً قلت هذا التحرير لا يصحح السند لأنه

وان دفع كون السند مناقضاً (١١٠) لاسله لكن يبطل حينئذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي أراد

الاتفكاله الخ جواب صريح عن التسليم الأول وفي قوله والصفة المجددة مع الذات إشارة الى الجواب
عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات
(قوله اذ الاحتياج اليه إنما هو في التكوين والايجاد) تضيير التكوين بالايجاد إشارة الى ان
المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزائداً أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى
الصانع في وجوده منزه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز ان يكون التكوين
عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل يتعلق بالصانع فلا
يلزم الاستثناء لكن فيه ما مر فيما مر (قوله والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر ان السببية إنما
يلاحظ في الاقدم اذا كان أقبل من التقدم بحذف الزوائد من القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في
الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم السببية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة
لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً الخ) هذه الملاحظة إنما يجب لدفع مناقشة
لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه
حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلًا بنفسه ومحصل الحاصل تمتع والمتنع ليس بمقدور ويرد
عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا ينبغي ان ترتبه على ما
سبق انما هو بملاحظة الأول ان يضرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما أشار اليه بقوله وان لا يكون
الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن فتأمل واعلم ان السببية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة
بذاته تعالى لانه هو المكون للشيء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان
عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو حال لما عرفت من استحالة كونه محلاً
للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيق لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة
غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ)
الانطباق ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتقارير التكوين والمكون ضرورياً بل الأول ان يقال
تنبيه على تقارير التكوين والمكون فانهم (قال الشارح ولا يشوب الى الراسخين من علماء الأصول
الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكيف القاصرين عن اعتقاد السببية المنقصة من ظاهر
عبارات الراسخين من علماء الأصول لا نسبة اعتقاد السببية الظاهرة استحالة اليهم (قال الشارح
أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في
الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الأحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي
شرح المقاصد الذي يشمر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في الخلق بحيث
لا يفرق منه عند الاطلاق غيره سواء جمعناه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر
وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة) قبر رخا ان يقال نظام العالم
ووجوده على الوجه الاوفق الاصح إنما يبدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض
ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق
الايجاب (قوله مصدر لئلي للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهو معنى آيات الشيء كما هو بحاسة البصر
أي تحققه بالبصر كما هو قيل وانما جعلت منه لان الحصر إنما يرى المانع عنها من جانب المرئي فانهم

بكلامه والذي أراد به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً فان من قال رأيت أسداني الخ لم يخبر بان ما رآه حيوان مقترس لان ذلك ليس بمزاده من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصوري وقريره لاسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز ان تكون التصويض الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الحلي يجب تأويله بالاستبلاء ونحوه في قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الحق ان يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فاعلم المراد يجب اعتقاد أن له تأويلًا بامر يمكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذاهب وإنما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين قال الحلي عرضهم على النار احرقهم بها

(قوله)

كانه جواب عما يقال لادلالة الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضاً للدلالة

وتقريره لادلالة الآية على عذاب القبر لان مضمونها الغرض وهو الإرادة (١١١) وهو ليس بعذاب فضوتها

ليس بعذاب فالجواب منع
لكون مضمونها الغرض
بمعنى الإرادة لجواز ان
يحمل على المعنى المجازي
وهو الاحراق ان قلت
كيف يحمل اللفظ على المجاز
بلا قرينة مانعة قلت
الظاهر من تتبع مباحث
العلماء ان القرينة المانعة
شرط للقطع بالمجاز لا
لتجويزه على ان هنا قرينة
وهي ان هذه الآية بيان
لما سبق من قوله تعالى
وجاق بال فرعون سوء
العذاب ولك (١) ان تحمل
الآية على ظاهرها وتنع
عدم كون الغرض والإرادة
عذاباً كيف والغرض
والإرادة يورث خوفاً
والمأ وذلك عذاب قطعاً
وان قرر الاعتراض متعلاً
للدلالة وهو الظاهر
وتقريره لا لسم دلالة
الآية على عذاب القبر كيف
ومضمونها مجرد الغرض
والإرادة وهو ليس
بعذاب فالجواب بطل المسند
بإدعاء ان المراد من الغرض
الاحراق فيلزم الدليل
حينئذ للمجيب ودليل
ما ذكرنا من كون هذه الآية
بياناً لما سبق فأن قال
الغرض لا تسلم كون كون

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للمتع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما نقرر في تعريف الكل وهذا المعنى أيضاً (قوله اذ الخصم
قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا
القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التجزئ المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو
بالسببية كما في الغرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا
القدر لا يثبت العلة (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشيء من خواص الوجود الممكن كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة ثابتة الخ) فيه انه
ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يتبع الشرطية) نقل
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يتنقش باحتمال ان تشترط
علية الوجود بكل ما يخص الممكن (قوله قال الشارح ويتوقف امتناع الخ) قيل أي ولم يثبت شيء
منهما وثبه انما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ورد
عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعارض بقوله فالواحد النوعي قد يمل بالاختلافات اعترض على
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بتبعه غرضه التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لقولهم في تليل هذه المقدمة لامتناع تليل الواحد بعلمين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان الممثل
واحداً بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يمل بالاختلافات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه بآيات المقدمة المتنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يمل على ان علة امر مشترك في الواقع لا
انه لا بد منه (قوله قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ) يعني اذا رأينا زيدا مثلاً فانا نراه
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما فصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نقل
عن ذلك التفصيل حتى اذا سئل عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجعولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها
اجمالي لا يمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعميل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر التفيلية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الملموسة) تقريره ان الملموسة مشتركة بين الجوهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتضع الصنرى والا فتضع الكبرى بعد تسليم الصنرى (منه)

الآية (١) بياناً لما سبق (١١٢) دليلاً على ارادة الاحراق من المرض انما يكون دليلاً عليها اذا لم يكن نفس

والمرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لتلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما نسبته تعالى وهو محتج قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة المموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ﴿﴾ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴿﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاتية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ما كون الاشياء مماثلة متفقة الخفيفة وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسرفيه) أي السرف في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعلق ان وقع وقع لا ان يمكن يمكن قيل وفيه ان التعلق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعاً بالتعبير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازماً واطلاق اسم المعلوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل ابي الهزبل للعلاق وتبعه فيه الحياتي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعلماً بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالهما في العلم البيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد انا وصلت بالي سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصله والا فليس في الآية وصل الرؤية بالي (قوله غير معقول) لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولة في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلاً) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عبثاً لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالاستماع والمراد نفي الاشكال الذي اوردناه مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعداد عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ بشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿﴾ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن ﴿﴾ لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجليل حال التحرك بان نجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿﴾ قال الشارح واجبة بالنقل ﴿﴾ أي واقعة وثابتة ولنا عبر عنه في المقاصد

المرض والارادة عذاباً مع انه عذاب فنقول حينئذ هذا المتع لا يضر الحبيب لان فيه اعتراكا بكون نفس المرض والارادة عذاباً فتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمعجب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس المرض والارادة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿﴾ قال الحياتي ولا شك انه سفسطة ﴿﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناي أما بطلانه فلانه سند متع الكبرى وتعذبه شيئاً جله مدركاً للعذاب وغشوان الموضوع لا بدان يكون مسلماً فنسب قال لان لم ان كل ما لا حياة له ولا ادراك تعذبه حال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أنها الذكي وأما كونه شبيهاً بالحق فهو هنا من حيث الصورة لان حيث للمعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غير حقيقة كما بان

(بالوقوع)

(١) قوله بياناً. خبر للكون الثاني وقوله دليلاً خبر للكون الاول (منه)

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التمييز ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة
 بمعنى الثبوت **﴿﴾** قال الشارح وأقوى شبههم من المقليات **﴿﴾** أي أقوى الشبه العقليّة هذه وكذا
 معنى قوله ومن السعيات أي أقوى الشبه الدرجية هذه وقوله ومنها معناه ومن السعيات لا من
 أقوى الشبه السعية لأن أقوى الشبه مطلقاً لا يكون إلا واحدة وكذا أقوى الشبه السعية
 لا يكون إلا واحدة تدبر **﴿﴾** قال الشارح وقياس الغائب الخ **﴿﴾** فليس رؤيته تعالى متوقف
 على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلفه تعالى في الإخبار بما يقوى على رؤية الله تعالى
﴿﴾ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ **﴿﴾** وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا
 قاصد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لهم لا تحقّقاً لم يرد النظر
 المذكور في الشرح تأمل **﴿﴾** قال الشارح وسائر الشروط موجودة **﴿﴾** لم يوجد هذا في بعض
 النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على أن الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لأنه
 قال بكفي للرؤية في حق العائب سلامة الحاسة وكون الذي جائز الرؤية لأن المقابلة وانقضاء الموانع
 من فرط البصر والاطمئنان أو القرب أو البعد أو حيلولة الحجاب الكثيف أو الشغاف المناسب
 لضوء العين إنما تنترط في الشاهد أعني رؤية الأجسام والأعراض **﴿﴾** قال الشارح قلنا ممنوع **﴿﴾**
 أي لا نسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذبك الأمرين كيف والرؤية عند تحقق الله تعالى الخ
﴿﴾ قال الشارح وإلا جاز أن يكون بخبرنا الخ **﴿﴾** فلنا هذه القضية مع أنها آتية ليست بنسطة
 لأنه يمكن **﴿﴾** قوله كما أن الأصوات الخ **﴿﴾** والحاصل إن عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها
 والتمدح به ليس لامتناعها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي
 الشيء على امكانه إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك **﴿﴾** قوله والحاصل أنه فرق بين الخلق
 والكسب الخ **﴿﴾** وقيل للمتمثلة أن يجمعوا الفرق بين البصيرتين فيما يرجع إلى العلم **﴿﴾** قوله وبه
 يتدفع الخ **﴿﴾** اندفاع الأول بالثاني والثاني بالأول تأمل **﴿﴾** قوله لا يعم مثل السرير الخ **﴿﴾** فيجوز على
 تقدير عدم الاستغراق أن يكون المراد مثل السرير بالنسبة إلى العجاء فلا يتم المنصود إذ المنصود
 أن كل فصل من أفعال العبادة الاختيارية مخلوق الله تعالى إذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد
 وينسب إليه مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل
 باصدر **﴿﴾** قال الشارح أعني ما شاهده من الحركات الخ **﴿﴾** كون الحركات والسكنات متعلقين بالإيجاد
 والايقاع في صورة إيجاد غيرها من الأعمال محل بحث بل هما من أسباب الإيجاد في صورة خلق
 العبد أفعاله لو فرض **﴿﴾** قال الشارح ولذمهول عن هذه الزكّة **﴿﴾** أي لعدم الفرق بين المصدر
 والحاصل به **﴿﴾** قال الشارح قد يتوهم الخ **﴿﴾** المتوهم بجهول منهم الإمام علي ما صرح به في شرح
 المقاصد **﴿﴾** قال الشارح يكون من المشركين **﴿﴾** لأن الخلقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد
 مخالفاً يلزم أن يكون مستحقاً لها فالتأمل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً **﴿﴾** قوله ويضنون
 كون الخلق مناطاً هنا قيل يرد عليه أن الدليل على هذا لم يبق قطعياً **﴿﴾** قوله وهي أن المكلف
 به الخ **﴿﴾** لأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لتبجح تكليفه لأنه حيثئذ تكون أفعاله جارية مجرى
 أفعال الجادات واللازم باطل لأن العقلاء اتفقوا على أن التكليف ليس بيسير تأمل **﴿﴾** قوله

صورة الفرس المنقوش على
 الجدار يشبه صورته مع
 أنه غير حقيقة والمعجب
 بمن قال هنا كيف يكون
 سفينة وقد روى تكلم
 بعض الاشجار وأقطع
 ماء بعض الاشجار حين
 سمع قوله تعالى وقودها
 الناس والحجارة والله قادر
 على أن يخلق في الاشجار
 والاحجار ادراكاً كما يكون
 سبباً للتذذها وتأملها انتهى
 أقول حاصل كلامه هو
 أنه يجوز تمزيقه غير الحلي
 بخلق الإدراك فيه وهذا
 لا بدفع كون منع السكبي
 الذي جعله الحلي بسفطة
 إذ ليس بهي كون المنع
 المذكور بسفطة ادعاء
 استحالة تمزيق غير الحلي
 في الواقع حتى يقال يجوز
 ذلك بخلق الإدراك فيه
 بل منشاء ادعاء أن المنع
 المذكور يؤدي إلى تحييز
 اجتماع التقبيين كما عرفت
 تقريره ولعل صدور
 أمثال ذلك الاعتراض
 لقصور الباع في فن
 المناظرة **﴿﴾** قال الحلي وأما
 تمزيق الأكل الخ **﴿﴾**

الاكل والآخرة لا بد
من حذف قيد واضح
وكانه ادعى وضوح الامكان
لوضوح امكان نظيره الذي
ذكره لكن ذلك قياس
مع الفارق لان الدورة
ليست جزءاً من البدن بل
ملازمة له قال الشارح
تتمذبه بحال نتيجة لان
ضميره راجع الى الميت
والسكبرى مطوية والجواب
المذكور منع للصغرى
وما نقله الحيايى وابطله منع
للكبرى وهناك واضح
وهو منع التقريب يجوز
ان يكون المذهب الروح
فقط والمعجب من الشارح
والحشي كيف أهمل هذا
المنع مع ان العلماء جوزوا
كون المذهب للروح
فقط وقول الشارح وهذا
لا يستلزم إعادة الروح الخ
منع للإبطال المقدر للسند
المذكور بان خلق الله
تعالى في الميت نوعاً من
الحياة يستلزم إعادة الروح
الى البدن لان معنى الحياة
عود الروح فيلزم التحريك
والاضطراب وظهور أثر
المذهب والمحسوس خلافه

فتمخاف المرضي عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوية في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز
في حقه تعالى) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله اراد من العباد ايمانهم وغلبة الخ (قوله أو
بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالإيجاب) بان يوجد
الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثر في أصل الفعل)
ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير
بتوسط هذه الامة على ما قرره البعض فقرب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمنزلة كونه طاعة أو
معصية) كما في ضرب النبي تأديباً أو ابداءً فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يثقل عن لبيها كما لا يثقل
عن لجة خلق الاحراق عقيب ساس النار قبل فيه ان الكلام هنا في ترتيب استحقاق الثواب
والعقاب لا اخضعها فافهم (قوله ولا يرد ههنا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
في الفعل لم ينفذ التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف
داعياً لا اختبار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيب عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير
الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذان بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع
توهم التكرار (قوله وانت خير بان الاعداء الخ) اجيب عنه بان كون أثر تفاق الارادة عادتها البتة ممنوع
لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تفاق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا
ورد في الحديث المرفوع) وهو ما اضيف الي النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير
(قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام اسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا
نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً
(قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل
باختياره يجب وان تعلق بعدمه بمنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة امان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيستع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة الى تأمل (قوله
تابع للمعلوم) على معنى انها يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم الا يري ان سورة الفرس
مثلاً على الجدار اتما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا ينصور
ان ينكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيغوم غداً مثلاً كما يحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم
فيه دون المكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره
لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدمه (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل
كالعلم في قولهم والا لجأ انقلاب العلم جهلاً ونخلفه المراد عن ارادته قلنا بهذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختاراً في افعاله لكن لما اراد الله تعالى ان يفضل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفضل
فاللزام بالآخرة وان كان راجعاً الى الخير الا ان الخير بهذا المعنى غير منكر واتم المذكر الخير بمعنى ان

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه حالي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الخير (قوله توجيه النفس بالملم طاعاً) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو محتملاً والالجاز الانقلاب وهذا يتنافى الاختيار (قوله فبني على أزلية تعلقها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث يتنافى الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المتأنيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للمعلم بمعنى انها متطابقة والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقه بالمعلم والارادة القديمة (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل في القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجع آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترحيل ولو للساوي بل المرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالمرحى وان كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه قاتلاً ليس يتقدم على الموت فيكون الفصد هناك كذلك أي يكون الفصد متقدماً على القدرة بالذات وتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا ثبت منارة الفصدين بما ذكره لكن الظاهر ان الفصد الذي يحدث عنده القدرة فصد الفعل وهو غير فصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فيثبت لا شركة الخ) لانه لا افراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كلنا هما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقضية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلاماً من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باتبع شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجري) الواو للعالم (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما عادة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التفديرين استحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل الاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله فبني على استدلالم على ما قالوا بما سيبيء ان ثم بدل على ان الاستطاعة لا بد ان تكون قبل العمل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلاً فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جمل الخ) أي وان لم يتبع قيامها بما بالحمل بل جاز ان يقوم بالحمل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جمل أحدهما صفة لا آخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك هنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعماً للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعماً لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الضمنية في المقدمتين الاوليين لظهورها

ولعل منه هذا التبع أيضاً
قدرة الله تعالى على خلق
الحياة بلا إعادة الروح ولا
استحالة في ذلك عقلاً والله
على كل شيء قدير ﴿ قال ﴾
الحياي قالوا ان اعيد الوقت
الاول ﴿ حكايات ثلاثة ﴾
الاول ان يراد من الوقت
الاول مجموع عمر المبتدأ
بان يحمل جميع عمره وقتاً
واحداً وحدة اعتبارية
فالقضية موجهة شخصية
وقوله والا حينئذ سالة
شخصية فلا يكون التردد
حاصراً لوجود شئ ثالث
وهو ان يصاد بعض أجزاء
عمره وفاده هذا الشق هو
بعبته فساد الشق الاول
والثاني انه يراد من الوقت
واحد من آفات عمره
وتجمل اللام للاستفراق
فهي موجهة كلية وقوله
والا حينئذ رفع للإيجاب
الكلي في قوة السالبة
الجزئية ولا يصح ملازمة
الشق الثاني حينئذ اذ
السلب الجزئي لا يمنع
الإيجاب الجزئي فيجوز ان
تعاد الاوقات فيصير المعاد
عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الخرج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قبل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة صادرة على المطلوب فتأمل (قوله والاقرب ما أقاده بنفس الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسر الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسامحون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته وانتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بها ذكر في تفسيرها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشياء فيها وكذا الكلام في كل وصف الذي بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي الحقيقين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجيء منجوز تكليف الحال حتى المستمع لذاته كجمل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يتبع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعيان القديم (قوله ولا يمكن من المبدع) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة تخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا يتناقى به كحل الحبل والطيران الى السماء (قوله لكن تتناقى بعدمه) تعالى وارادته أي فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طاب تحقق الفعل والايان به واستحقاق المقاب على تركه لا على قصد التمجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق الحقيقين من اصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمتنع هل بنصور واقعا فيه تردد فقبل لو لم ينصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يمتثل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد واليباض أو على سبيل النقي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد واليباض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله ونجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة نجوز ونقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد طاميه اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يمتد طاميه (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما يتعلق تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليفه مالا يطاق

وان لزم حيث لا يجوز الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آفات عمره كما في الثاني لكن نجعل اللام للمعنى الذهني وحاصله ارادة فردة كما في ادخل السوق فهي موجهة جزئي بقوله والا حيث ذكرا كلية وهذا الاحتمال هو المراد من قال الحياي وأجيب أولا بان إعادة العين بالمشخصات المتبعة في الوجود أي بمعنى إعادة العين أعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بوجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا إعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويصح في نفسه كجميع الضدين أولا
تعلق به القدر والحادثة عادة تخلق الاجسام واقع مثلاً عنده (قوله ولك ان تأخذها) أي الامكانين
المثبت والمنفي على الإطلاق أي بدون التقييد بقوله في نفسه لانه أي أخذها على الإطلاق لا يستلزم
الشمول أي شمول غير المفيد اما المتع فلا يمكن لا يشمل المتع واما الممكن المتعاقب بدمه
علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به اتفاقاً بقوله فلا نزاع الخ أو لانه
لا يمد بما لا يمكن نظراً الى امكانه من البعد في نفسه وفيه بالا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في
سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان اطلب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح
الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال على انفقوا في وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا
ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امرنا باطلب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب
العالية ان الامر بحصول الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجميع الوجود والعدم لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان وبعلم من هذا ان هذه الشبهة تنسك من جوز تكليف المحال حتى المتع لذاته وان
من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجودين عقلاً قطباً يقبها
علماً ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها
وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذا كان ما وجد من نفسه خلافه) أي
اذا كان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان
مستحيل (قوله يجوز ان لا يخفى) أي يجوز ان لا يخفى ان لا يخفى الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد
من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفة وحينئذ
لا يكون متمماً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة اوسطى) ان قيل المكلف به بحصول الايمان
وهو يمكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره بعباده
السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لاسر الاول ولا من اوسطى قلنا الكلام
فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على البين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره
انحصر في قوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اد الايمان هو التصديق اجمالاً
الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيها علم اجمالاً وفيها علم تفصيلاً فيكون ابو حنيفة مكلفاً
بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالاستحصيل واقفاً
قال الشارح بناء على التبع العقلي كما في الشاهد فان من كلف الاعى فقط المصحف والزمن
المتن الى اقصى البلاد وعبد بالطيران الى السماء تعد بينها واقع ذلك في بداية القول وكان كاسر
الجماد الذي لا شك في كونه منها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في
الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اما نعم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر
لا ينبغي كلية لانه لا يتم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالم النظر المتولد من النظر مثلاً ضمن
اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضرورتها (قوله عدم تمكن البعد قبل وجود
بباشة السبب متمم) وكيف لا قلته يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض
فيلزم من انتفاء إعادة الوقت
جميعاً انتفاء الاعادة بعينه
لكن التقدم حق وتقرير
منعه انك اذا اردت ان
الوقت من جملة العوارض
لشخصه المتغيرة في
لوجوده فلا يلزم ذلك والا
لزم تبدل الأشخاص
بحسب الاوقات وان اردت
انه من جملة العوارض
مطلقاً فلا يلزم الملازمة
المطلوبة اذ لا يلزم من انتفاء
فرد من افراد العام انتفاء
نوع معين من ذلك العام
وتوضيح ذلك الكلام
ان إعادة الدين انما يتوقف
على إعادة جميع الشخصات
المعتبرة في الوجود وتلك
الشخصات نوع مخصوص
من مطلق للشخصات
وبانتفاء فرد من افراد
ذلك النوع ينتفي إعادة
الفرد ولا يلزم من انتفاء
فرد من افراد مطلق
الشخصات انتفاء فرد من
افراد ذلك النوع اذ يجوز
ان يكون ذلك الفرد
المتن من النوع الآخر
وهو العوارض النسبية

أي بواسطة مباشرة مما يوجب حصولها (قوله بغير قطع فاستبعاد الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لاثبت الله في ذلك الوقت وتمك يانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى بغير الامر عليه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من المبدل يمكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك أم الخلوام الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجبي للمخاطر الفاتر والذهن الفاسد هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجي الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يتمتع التقديم عليه بالموت بانصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكناً غفلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكره كالجمل بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يسلمون اليها الاية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثرت صفة لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقب القتل بطريق جرى العادة (قوله يشاؤله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس محديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالخلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المالك رزقاً لاحد بالاستنفاع به من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل البسيط وانما يجبه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله اسكونه بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على الشفق مجاز ومناه وما كان يصبه رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على الجواز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل كل انسان رزقه ويتأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الجنية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه مجنون ملوكه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان كل المسلم ايها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكن يرد للبعض مثل التراب المنلوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل ذابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم لا يمنع عن الاستنفاع به

المتبذرة في الوجود هو قال الخيالي والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات فان هذا الشخص مع هذا الشخص غير نفسه مع ذلك الشخص وبمعنى ذلك تبديل الشخصات مع بقاء ذات الشخص هو قال الخيالي بمقتضى ان يراد ان وقت الحدوث شخص خارجي يعني ان لزوم تبديل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الاجباب البكلي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطلوبة لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلاً وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المندوم مثلاً بجميع مشتملة الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشتملة الموجودة في وقت من اوقات بقائه كوقت بلوغه مثلاً اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع الشخصات الموجودة في وقت آخر من اوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أي بالمتنع ذا العقل يرد ما يحسب الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حيثئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني فأمل في قوله الشارح يلزم ان من أكل الخ فإنه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله إلا أنه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم بهذا على التعريف الثاني وأما على الاول فلا يلزم وهو ظاهر (قوله على أنه متفوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقص إنما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع أنه غير مرزوق وأما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعترلة على مافي المواقف فلا يرد وبه انما لا نعلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقص به على التدبير الاول أيضاً في قوله الشارح والله تعالى يضل الخ كما علم ان محل النزاع على مافي شرح المقاصد الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضل به يجعل صدره ضيقا حرجا ممن يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فلنذكرهم الخاسرون ان في الاقننك فضل بهامن تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فمضى عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعترلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والتواب والتمن والتمن فيهم الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الاذلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او النسبة والتلقب بالاضال او التوجدان ضالا وأما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الإبتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وأما تمود فهديتهم الآية ومعنى الإلتابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيديهم وبصلح بهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى قلن يضل أعمالهم ومنه اذا اضلنا في الأرض أي اهلكنا وقد يستند أن مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم وبه آمن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع في قوله الشارح وفي التقييد بالمشيئة إشارة الى الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلالا ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان الصدد ضالا او تسببه اياه يكون المعنى يحجده ضالا من يشاء ان يحجده ضالا أو يسيى ضالا من يشاء ان يسيى ضالا ولا شك ان الهداية حيثئذ تكون

شبهه وخته إعادة أخرى بعينه وان ثبت قلت كوقت طويان الدم عليه ولا يمكن إعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسننه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من الشخصات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوماً في حاله الحيالي مع انه كلام على السند في كشف هذا الكلام قد اعني الاذكياء ومنه في عرف المتأخرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤدياً الى آيات المقسمة

المجموعة الذي يجب على المعلن
عند منع المانع وذلك اذا
كان السند مساوياً لمقبض
المقدمة المجموعة أو اعم
مطلقاً منه وأما اذا كان
أخص مطلقاً منه فلا لأن
استفاء الاخص لا يستلزم
استفاء الاعم فلا يفتى قبض
المقدمة المجموعة فلا يثبت
عينا فبكون الكلام كلاماً
على السند بل الرجوع الى
آيات المقدمة المجموعة
وذلك لا يفيد شيئاً لأن المنع
المجرد كالشع مع السند
وكشف المقام يحتاج الى
معرفة قبض المقدمة
المجموعة ومعرفة النسبة
بينه وبين السند المذكور
والمقدمة المجموعة موجبة
كلية في الظاهر ويحتمل
أن تكون شخصية وقبضهم
عليها ولزوم الباطل
من عين المقدم يستلزم
ثبوت قبضها بلا شك لكن
ثبوت قبضها قد يلزم من

أيضاً يكون عاماً والاضلال يصح تعليقه بالشيئة قدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية)
منع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستتمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى
وأما نود الخ) فالمنع دعوتهم الى طريق الحق وأوضحنا لهم سبيل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم
عن طريق الفجوة فاستجروا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق
الهدى فيهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارثكاب الجواز فالمراد بها
معاني الحقيقة وهي خلق الاهتداء (قوله وايضاً الناس مختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس
كذلك وبيان الطريق علم لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا
يصح تفسيرها به (قوله وايضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني ان كونه مهدياً يمدح به في المعارف
دون كونه مبنياً له طريق الحق لان كونه مبنياً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا
مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق
يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل
الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا
في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع
ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر
(قوله مع أنه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرتدو العالم
مرتدين يعني لترك العمل ومخالفة العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله
بنافي التفسير بالحق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب
الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الانطاف كقوله تعالى والذين
اعتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فبنا لهم دينهم سبيلنا وحينئذ لا ترد المناقاة على التفسير
بالحق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا
وحيث لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب
علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصلح له) أي بل الانفع له في الدين الرجوع والكليف والتعريض للنعيم
المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل
التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على
المنزلتين أصلح له وهذه النكته هي التي ألزم بها الاشعري الحياثي ورجع عن مذهبه على ما سر في
صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واخل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان ومردك بوزر دأشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين الخفالا
وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلماً وبخلاً (قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله
تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه السعير على تقدير التكليف يجب تعرضه للثواب مع علم الله
تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وأما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كافي علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب
عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولا كان له منة الخ) أي إلى آخر الأدلة على
ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولا كان سؤال العصمة الخ
لا بقوله ولا كان له منة تأمل (قوله الأب المنفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة
شرها وعقلا فكيف يستوجبها من جهة ما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى
وبنالك المنة تهم للصيغة قلنا لانهم ان المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل
التوبيخ (قوله في شفقه الحيلة) وصف الشفقة بالحيلة اشارة إلى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل
(قوله فتركه لا يخل بالحكمة ألنه) لان ترك الكرم الحكيم العليم بالموافق لمحض حقه لا يكون
خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ما معي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم
منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل
على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح (قوله ولو
سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فمضى كلامه وهو قوله وان تفنر لهم فليس
ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة
جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز
فالنجوز على التقدير الحال لا ينافي استحالة الكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله ان ترك
ما فيه الحكمة يخل أو منه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخل أو سفه أو جهلاً اذا
لم يتضمن ذلك ترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل
أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد في الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا
(قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة
وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يحملون إيجاد العالم لازماً الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل
إلى الفللفة الطاهر العوار أيضاً (قوله وبسندونه إلى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية
هي إحاطة علمه تعالى الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه السكل حتى يكون على احسن النظام فلم
الاول تعالى بكيفية العوارب في ترتيب وجود السكل منبع لنضوان الخير في السكل من غير انبعاث
فعدم وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب
التأويل على مذهب الراشدين قوله تعالى والراسخون في العلم إلى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما
على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك للمذهب أيضاً النقل الوارد في المستعات العقلية
ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بأن كلامه عند ربنا
(قوله دليل على ان المرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب النجاسة عليه أي على العذاب
الذي هو المرض على النار صياحاً مساهم لانه غير ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية
بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لان الآية وردت في حق الموتى كذا في شرح
المواقف قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة بحججهم قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار
ذلك عن ضرار بن عمرو ولما نسب إلى المعتزلة وهم برأيه من الخالطة ضرار اباهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء غيبها
في الواقع بلا استلزام الحال
فان المعدومات الممكنة
لا يلزم من وجودها حال
مع انها معدومة كالفلان
الفاشر مثلاً وبالجملة ان
هنا سنداً آخر يستلزم
نفي المقدم المتع وهو
كون الاوقات أموراً عدية
غير معتبرة في وجود الشيء
فلو استند المانع بالكسبي
سواء كانت المقدمة موجبة
كلية لمؤشخصة كان قال
لا يسلم كون جميع الاوقات
أزمنة الحدوث مشخصاً
خارجياً كيف والاوقات
أمور معدومة غير معتبرة
في وجود الشيء والمانع
استند بقوله هذا السند في
منع الموجبة الكلية وهو
لزوم تبدل الأشخاص
والحررد منه بحمل المقدمة
على الشخصنة قلنا ان
يعود وينع الشخصنة
مستند بالسند الذي ذكرناه

المعاندن للحق كذا في شرح المقاصد (قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واما ما يقول به الصالحية والكرامة من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الاعمال الاختيارية غير متافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضاً حيث يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً الا من حيث كونه مبدأ والاختياز بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا إعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل قائما قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه لتباني
الفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا يتنافى الوحدة الشخصية بحسب الخا ج كذا في شرح المقاصد
(قوله وتالياً المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من الشخصات والثاني تسليه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ ألبنة مستنداً بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم
يكن مسبوقاً بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل منشاء في التحقيق تحلل الانصاف
بالدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الأزمنة وذلك كاسم شخص معين ثوباً معيناً ثم خلعته ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله ان
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فنظر الى الوجه الثاني فقط (قوله امل الله
بحفظها الخ) وقد ادعى المعزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك لئلا يمكن من ابطال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى إعادة الجمع والتأليف بل انما معاد الى الحياة والموت
والحيات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خير الخ) قل عنه ولعل المدعى في دعواه على ان
تغلبه الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا نصية وقد عرفت جوابه في قال الشارح
والعقل قاصر عن ادراك كنهه وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان صملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك في قال الشارح لم يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء والذكر بلفظ الجمع والا فالميذان
المشهور واحد وقبل هو الادراك فميزان الالوار البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعتولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقبل بل يحمل
الحسنات اجساماً الخ) اما انظر الجمع في قوله تعالى فاما من ثنات موازينه واما من حجت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد
اظهاراً لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد في قال الشارح اكتفاء بالكتاب (لانه
من أهوال المحاسبة ومنها تطاير السكتب والسؤال وشهادة الشهود المعسرة والابنة والابن والارجل
والسبع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتفاء الشخص
كما ان لزوم تبديل
الاشخاص بخصوص بمنع
الكلية وشرح الخيالي
بالسند بخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المقبر في الوجود مالا
يتصور هو بدونه وتقديره
ان دفنك السند المذكور
بالشعرير كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التحرير بمنوعة أيضاً
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبر
في وجود الشخص للزم
ان يتغير الشخص بانتفائه
لان المعتبر في وجود
الشخص ما لا يتصور
وجود الشخص بدونه
وهو فسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المتأداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان
 المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب السكالم وقضائح اصحاب القضان على رؤوس الاشهاد
 وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزائهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات
 وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الايمان والاولياء وسائر الصلحاء والأتقياء
 فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء
 الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
 بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط او
 بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان
 الصراط اقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله يخالف
 لاجماع المسلمين) وايضاً الجبة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز
 (قوله أي تخلفها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان يجعلها تامة بمعنى تخلق واللام
 للاجل فيكون المعنى تخلفها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل
 الخ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كاشنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية
 على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجبة) يعني ان تمكنهم من التمكن
 في الجبة لازم لوجودها غير متفك عنه فعدم التمكن الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما
 التمكن بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم
 التمكن للوجود مخدوع لم لا يجوز ان توجد الجبة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل
 يمكن منه فيما سيأتي (قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ) الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع
 لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقين على المدام زماناً يعتد به كما في دوام المأكول فانه على
 التجدد والانقضاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره الحاشي تدره وما قيل يعني ان المراد
 دوام نوعية في ضمن افراده الشخصية اعمائهم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم
 الانقطاع زماناً يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى (قوله أي المقصود
 منه) الاثني بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمفظة أخرى ومعلوم
 ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صالح لذلك كما ان من
 كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى
 ان تحنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
 هي ذن السك والى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول الفاق كفر مضر)
 يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والفاق الذي هو قول الحسن كفر مضر لا مخالفة له
 (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس
 المعتزلة وأصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله واما
 عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية للملاحظة
 فيها الدلالة على نبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على السكينة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدها
 مشترك بين منع الكلية
 والشخصية وهو الذي
 ذكرناه بقولنا كيف
 والافاق أمور معدومة
 الخ والآخر ان مخصوصان
 أحدهما بمنع الكلية وهو
 الذي ذكرناه المحجب والآخر
 مخصوص بمنع الشخصية
 وهو الذي ذكرناه الخيالي ثم
 اعلم ان ما قاله الخيالي وهو
 مالا يضر عدته في البقاء
 لا يضر في الاعادة ليس
 من ثمة السند بل هو في
 مقام التفرع على بطلان
 كون وقت الحدوث
 مشخصاً خارجياً وتقريره
 ان وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في بقاء الشخص
 بينه وما لا يضر عدمه
 في بقاء الشخص بينه
 لا يضر عدمه في اعادة
 الشخص بينه ينتج ان
 وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ما قبل الخ) يعني ان متناً الايراد المذکور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والنفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لتناقضها الحكمة) لا للقيح العقلي الذي هو استحقاق النعم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل الآية الحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الخيار أو عن بعض الذات مثل الخور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكتفى بالفرقة الدنيوية من أباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع إيجاب الجزاء ثم منع أنه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حل النصوص على الصنائع أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للإطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصيص ومخالفة لا قاييل من يمتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله نعم المشرک) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي راجية الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقيدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العذاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيها يكون له الحرية في الفعل وتركه على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلق على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصنائع عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البضية على ان في تخصيصها اختلالاً بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التبجح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عنهم بالصنائع أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلانبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فبدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا ينادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعبه يقول الفقير ولكن هذه للقاله رسالة مني الى الاذ كيهاء في الاقطار الخ قال الخبالي وقالوا أيضاً لو اعبد الممدوم الخ ان استدلال الخصم مبني على زعم ان إعادة الممدوم بعبه انما تكون باعادةه بجميع شخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فاللازمة واستحالة اللازم بدیهتان فلا مجال لثبتهما اما بداهة الأولى فلان الاتحاد في جميع الشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فیرتفع التعدد حيثئذ بين البدأ والمعاد فيكونان شيئاً واحداً موجوداً في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حيثئذ بين البدأ والمعاد فتخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تبيين الحال وتحقيق اليأس) حتى يتضي وجودها تحيين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكاثر) قبل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها الحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى قدبر وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المهمة العامة (قوله وتضيق الى منسج الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا للعموم السلب بهذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب الى آخر القول) لان غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويفتر الله تعالى ان شاء عندهم والمحتجب للكثرة ضائفة مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكثرة) يعني يلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معاً قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المدة قطع فيكون محتملاً على ان في حقه لمطلق المكث الطويل نقياً للمجاز والاشتراك فيكون أدنى ثم ان للمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أهم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق النفاق فلا محذور في ارادتها جميعاً (قوله لا احتمال ان تكون اللام في لنا لقوة العمل لا للتسمية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فتقوى فيه لا يحتاج الى التقوى (قوله منسوبة الصديق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة للتسمية بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول والافشاء يكون الانبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطوق به الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا منهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجوز القيص محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه ما يضاذه) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الأعم ضد الأخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العدم مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيها اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذا عاجز كالاخرس مؤمن وفقاً وانصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفقاً ليكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أي طالب وان كابر الرافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة ما ورد الاستعمال من انب النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تمام صني ولا ينام قاي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى التنوي الذي هو التصديق الى سائر ما في الغلب والافتقار نقل عن مطلق التصديق الى التصديق الخصوص كما سيحكي ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور الخاصة بالمعنى التنوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على ما مر ان قلت التخلل لا يتوقف الا على الطرفين منزهة عن تأثير بعض الوجوه أو اتحادها في جميع الوجوه فما وجه ما في شرح المواضع في بيان الخلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان الا متباينين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحد في جميع الوجوه لمزج اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد بحيث لا كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتباينين ليس لتفيدوا اذا عرفت ما قررنا فاصرف ان قول الخبالي واجب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود ومنع

كون الوقت منها وكأنه
لا حظه في هذا الجواب
ولم يصرح به: ا. كنفاء
بسببه وخاصل جوابه منع
الاستحالة مستنداً بمنع
الملازمة وتقريره لا فسلم
الاستحالة كيف واللازم
ليس يخلل العدم بين الشيء
وقسه في التحقيق بل
اللازم في التحقيق يخلل
العدم بين زمان الوجود
وقد عرفت أن منع
الملازمة لا يتم الا باعادة
اعادة العين ليس كما يشوهه
المستدل بل ذلك باعادة
الشخصات المعنوية في
الوجود فوجب أن يلاحظ
هذا في سند الملازمة
وعلى تلك الملاحظة يجوز
كون زمان المعاد غير زمان
المبدأ فيكون يخلل العدم
حينئذ بين زمان الوجود
واعلم أن الظاهر في مثل
هذا المقام منع الملازمة
بحر قال الحياي وقد يجاب

النفوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالايان مع
كثرة في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس الشروعات خطاباً بما لا يفهم
وهو مستلزم لعدم إمكان الإمتثال به من غير استفسار مع أن من أمثل أمثل من غير استفسار
ولا توقف إلى بيان أصلاً وأما وقع الاحتجاج لم إلى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل
أما ك ليحكم بامر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليماً وإرشاداً بل تليفاً
وأضلالاً كذا في شرح المقاصد (قوله: لا نزاع في أن الايمان من المقولات الخ) يعني لا نزاع في
أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى النفوي للايمان إلى التصديق بامور
مخصوصة وأما المقصود أنه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى النفوي للايمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بكرودن وراست كوي داشتن (٢) ويخالفه التكذيب ويناقضه التوقف والتردد (قوله ليس
المعبر عند السحابة مجرد اللفظ) يعني أنهم لا يثبتون أن الايمان هو التلطف بهذه الحروف كنها
كانت بل التلطف بالكلام الدال على التصديق الفاي أو عليه وعلى الإقرار بأية الالفاظ كانت
وأية الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه والحاصل أنه اسم للمفيد دون المجموع
(قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تليق لقوله فبطل ما قيل الخ (قوله ومن أضر الإذجان الخ)
لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل
(قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست الا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو
كذلك فكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق
عليه موضوعاً له اللفظ (قوله أنه جقيقة في الاقرار) أي مطلقاً سواء قام دليل الايمان أو لم يبق
(قوله لانا نقول هذا مذهب ائرقلني والقطان) فسد الرقائني بشرط مع الاقرار معرفة القلب
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايماناً وشهد القطان بشرط مع التصديق أيضاً حتى يصرح بان الاقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايماناً (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو كان
مواطأة القلب ليست بشرط عدم الكرامة ذكرنا أي الكرامة عدم الاستفسار عما في القلب
(قوله هذا رد آخر على الكرامة) يدل عليه قول الشارح فظهر أن ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي
الشهادة على ما زعمت الكرامة (قوله لا على المصنف وموافقيه) بمن ذهب إلى أن الايمان هو
التصديق والاقرار معاً (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وأورد كافي قوله تعالى
أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني أن العطف
بظاهرة يقتضي المفارقة فيجب العدل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كإثبات الظواهر (قوله لأن
جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المتروط داخلاً في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى النفوي (منه)

(٢) هذا إذا أضيفت إلى التكلم لا إلى الحاكم وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه براست داشتن

وحق داشتن (منه)

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم أن يكون الشرط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقبل من أن يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الحياتين) قل عنه أن الحياتين هما أبو علي الحياتي وابنه أبو هاشم فهو من قيل التعليب كمرن لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كونه الإيمان التصديق الذي هو من التكيفات النفسية أو الاتصال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لأن ظاهره التكليف بنفس الإيمان أو بحصيله وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر إذ معنى وجوب المعرفة حيث وجوب بحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الإيمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك العدول تأمل (قوله والحق أن النظري مقدور) أي فلا نكلف في كونه مكلفاً به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يمتد نقضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتقد نقضه أصلاً ثم الظاهر أن الضبر راجع إلى النظري وظاهر أن المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالأولى أن يقال قد يمتد نقض متعانه (قوله وليس يختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق القوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما أتى عليهم والانبيا بما أوحى إليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكسب بالاختيار. وأن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بحصول ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بأن العلم بالثبوت الحاصل من المعجزة حدسي ربما وقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه أن الخضوع والالتحاق ليس نفس التصديق إذ التصديق هو العلم بالشرط بالخضوع والالتحاق على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وإنما قلنا كذلك) أي إنما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البانية إلا بتأويل راجع إلى المعنى الأول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استنباط (قوله فيجوز اليبانية) أن يكون الإسلام أعم (قد عرفت أن الاعتراض على الاستدلال الأول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لأن الإسلام هو الخضوع الخ والناسوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما أرسل) فسر به ليعم الأخبار الأمر والنهي أيضاً (قوله فيبينها بغير ظاهر) أي بحسب المفهوم وأن لم يتغير المعنى عند عدم الاتساق (قوله والأولى أن يقال الخ) حاصله أن الآية صريحة في تحقق قولهم أسلمنا بدون الإيمان لاني نحقق الإسلام بدونه لأن قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ونجاة الأولوية أن في الجواب الأول أثبات إن معنى الإسلام بغير الإيمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الإسلام هو الخضوع والالتحاق (قوله والتصديق لا يستلزم الأعمال) قل عنه يرشدك إليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا آمن من أن يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستندات

بجواز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم أن تحال عدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتبارياً وإن اتحد ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو أن المعارض الغير الشخصية ما هي والذي انتهى إليه فكر الفقير أن كل جزئي أنصف به جزئي آخر فهو عارض من شخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان إلى غير ذلك والمعنى الكلبي الذي تضمنه المعارض الشخص هو المعارض الغير الشخص وهو مطلق السواد أعم من سواد زيد وعمرو وحجرو وشجرو وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

كذا في شرح المقاصد (قوله لن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح
 لنزج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ إشارة إلى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد
 أن ما جاء به النبي عليه السلام إما أن يكون موافقاً للعقل حسناً عند قبوله وبطلان وان لم يكن نبياً
 أو مخالفاً قبيحاً عند فيرد ويترك وإن جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عند ولا قبيحاً
 فيفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يمارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير
 الجواب أن ما يوافق العقل قد يستقل بمرئته فيما عداه النبي عليه السلام ويؤكد بمنزلة الأدلة العقلية
 على مدلول واحد وقد لا يستقل بفيدل عليه ويرتد وما يخالف العقل قد لا يكون من الجزم فيه
 النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو
 قبيحاً يجب تركه هذا مع أن العقول متفاوتة فالتفويض إليها مظنة التنازع والتقابل ومفض إلى اختلال
 النظام وإن فوائد البينة لا تحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس متنع ﴾ قال
 في شرح المقاصد المذكورون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
 إليها كالبراهمية جمع من المذاهب أصحاب برهام ومنهم من لزمت ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار
 البراري تعالى وعلف بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزدله من السموات ومنهم من لاح ذلك
 على أفعاله وأقواله كالمصيرين على الخلاف وعدم المبالة ونفي التكليف ودلالة المعجزات وهو لا أحد
 وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازاً عن حمل نطق الجهاد)
 أي عما إذا قال معجزتي نطق هذا الجهاد قطق بأنه مفر كذاب ولهذا قال الشيخ أبو الحسن هي
 فعل من أقوال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الأصحاب هي امر يقصد
 به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً
 لدعواه وتسجيلاً لنيزه عن الاتيان بمثل ما ابتداء تقول تحديث فلاناً إذا بارئته في الفعل وتازعته
 للخلية وتحديث القراء اينا أقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من
 شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي
 كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط هنا شرائط قبول الحديث وتأمل
 به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع أن أحد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل
 غير روايته وظاهره ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي
 المذكورة في كتب الأصول فالأربعة الأولى فليتأمل واعلم أن العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب
 بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويندرج والمعتبر هنا كماله
 وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبت عليه
 مع المراقبة إلى حين الاداء وكما له أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة
 وهي الاتجار عن محظورات دينية والمعتبر هنا مالا يؤدي إلى الجرح وهو رجحان جهة الدين
 وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو بآياته
 وصفاته وقبول أحكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) ونجه لتأمل أن بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

بالزمن مقارنة زبدة مقارنة
 عمرو وأما لم يكن هذا المعنى
 الكلي متخصاً لا شراكه
 بين الأشخاص وعدم
 اختصاصه بشخص وإذا
 تقرير هذا فاعلم أن التميز
 بالمعارض الغير للشخص
 إنما يكون بتبدله وهو يستلزم
 تبدل المعارض الشخص
 لأن انتفاء العام يستلزم
 انتفاء الخاص ووجوده
 يستلزم وجود خاص ما
 إذا لا وجود للعام إلا في
 ضمن الخاص فهذا السند
 باطل في حد ذاته إذا لا
 يمكن التميز بالمعارض
 الغير المشخصة مع بقاء
 الشخصيات بينهما ﴿ قال
 الخياطي وأيضاً لو تم الخ ﴾
 تنقض اجبالي بإجراء
 خلاصة الدليل لأن الدليل
 تحلل عدم وهذا تخلف
 الزمان ومدار الاستحالة
 هو التخلل مطلقاً وهنا
 جواب آخر غير ما يجب

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره
والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحاً والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها
أو لم يعرف تاريخه ونالها ان يبين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً ورابعها ان يمتنع عن
العمل بالحديث فالوجه الاول بشرط عدمه في الاشبه والوجه الثاني بشرط عدمه اذا كان بعد الرواية
والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل
بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من
الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل
الحفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث
اما ان يكون مبهماً أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان
مفسراً بما هو جرح شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمصيبة
وما ليس بظان شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق
الح) فان المجزأة ان دلت على صدقه فيها هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات
اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواثيق
(قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الح) يعني انا لا نعلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى الذم
المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في
التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف
بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله
تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جملا له شركاء فيما آتاهما أي جملاً أولادها له شركاء
بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحل
على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى
انهم معصومون عن غير ما قل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخبرية بحسب سهوة الح) قيل ان اضافة
الخبر الى الامة بشرط الخيرية أي بحسب كون خيرتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع
المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو
الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان اسر الاعلى الح) يعني يجوز ان
تكون الحسب مأمورين مع الملائكة لكنه استثنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر
مأمورون بالتدليل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضير في فسجدوا للتبليغ كانه قال
فسجدوا لمأمورون بالسجود الا ابليس لمعة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله
رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا التومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا التومية
مستنداً بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه
فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأنني انظر الى مصارع القوم وهو يومئذ الى الارض ويقول
هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به الخفي وان المدعى غير
متخلف لان بقاء شخص ما
زماناً ممتنع لان الوقت
من الشخصات الخارجية
في زعم الخصم وان كان كل
منها باطلاً كما سبق وكان
الخفي بلا أسلف الإشارة
اليه لم يلتفت الى دفع
ذلك الجوابه الآخر
وقال الشارح لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصيلة الح كبريدان
صغرى الخصم ممنوعة
وسند تحرير الحشر وتقرير
دليل الخصم ان الحشر
الجسماني اعاد للمعدوم بينه
وهو ممتنع وتقرير المنع انا
لا نعلم الصغرى كيف
ومعنى الحشر جمع الاجزاء
الاصيلة واعادة الروح اليها
فليس هنا أصل الاعادة
فضلاً عن ان يكون بينه
لان الاجزاء الاصيلة
والروح لم يندم شي منهما
بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستخرون ويستعجلون به استهزاء
وسعى الآية أن الآيات إنما ترسل بها تخوفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بمذاب الدنيا وهو القتل يوم
بدر فما كان ما أرى في منامك في منامك بعد الوحي اليك إلا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وحقفوا بعذاب
الآخرة فما أترقيهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع أن المراد بالرؤيا الرؤيا
النومية ويصلح جواباً عن الآية ورواية معاوية قال لا نسب تقدمه على ما أخرجه عنه وفي الكشاف حيث
قالوا له املها رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سعى أشباه باسمها عند الكثرة نحو
قوله تعالى ابن شركاني فراغ إلى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام أن ولد
الحاكم يتداول بنبوه كما يتداول الصياني الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) إشارة إلى اختيار
مذهب من ذهب إلى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي
الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يقطع عن مرتبة الولاية فإن للمجوزين
ثلاثة مذاهب أحدها هذا وثانيها أنه يتم كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من
جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كافتراق البحر وانقلاب العصا حية وأحياء الموتى قالوا بهذه
الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الإمام هذه الطرق غير مديدة وأما المرمى عندنا فموجز جملة خوارق
العادات في معرض البكرامات وأما تمتاز عن المعجزات فخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي
النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد قال
الشارح أكثر من أن يحصى (يرد عليه أن ما بعد من لا يكون مفضلاً عليه إذ ليس مشاركاً لما
قبله في أصل الفعل أعني الكثرة وإجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بأن كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه
اسم التفصيل أي تباعد في الكثرة من الإحصاء وردة الشريف قدس سره بأن من إذا لم تكن تفضيلية
قد استعمل أقل التفضيل بدون الأشياء الثلاثة فلا شك أن التفضيل مراد فالمعنى أكثر مما يمكن
أن يحصى إلا أنه تنوع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن أن يوجه جواب الشارح
أيضاً بأن من التفضيلية محدوفة كما في قوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها وفيه
أنه لا خفاء في أن أمثال الكرامات المذكورة ليست بأكثر من خلافها بل الأمر بالعكس بل يجوز أن
يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف بما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى إذ
لا يتصور إلا إذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في أصل الفعل ويكون أزيد في المفضل مما في
المفضل عليه وقد يؤول بمحذوف المضاف أي من ذي أن يكثر أي من أمر ذي كثرة كذا قرره الشارح
في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الح) أي
قال عليه السلام لا يدرى الله عنه حين كان يمشي أمام أبي بكر انتهى إمام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لا تلبس أفضلية
الذكور) وهو أبو بكر رضي الله عنه وإن كان ظاهراً في أفضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة
أيضاً ولهذا أقاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فإنا في أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (قوله ينبغي أن يخص النبي عليه السلام)
يمكن أن يراد بالبشر غير الأنبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الأمم فعلوم

البدن وفي موجوداً
وتفرقت أجزاء البدن
وقضيت موجودة وقول
الشارح سواء سعى ذلك
إعادة المعلوم بعينه أو لم
يسم معناه أن لم يسم
قال صغرى ممنوعة وإن سعى
قال صغرى ممنوعة وهو
واضح حينئذ لأن دليلهم
الذي نقله الخليلي لا يجري
على جميع الأجزاء الأصلية
وضم الروح إليها وإن
بسم المعلوم بعينه لكن
هنا إشكال لأن تلك
التسوية كيف يمكن حتى
فرض وقوعها ولعل مدار
إمكانها أن النصوص دلت
على أن تلك الأجزاء بعد
إليها من عوارضها ما يميزها
عن غيرها حتى أن الإنسان
يعرف والديه وولده وأخيه
وصاحبه يدل عليه قوله
تعالى (يوم يفر المرء من
أخيه وأمه وأبيه) الآية
فمجموع الأجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالعديّة الغير الزمانيّة ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وأن كانت غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بنوا عن طائفة) ضمن بنى معنى الخروج فعداء يعنى والمعنى بقوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف بدل عليه ذكر ما هو من منلفاته والمذكور قد يجعل أصلاً واحذوف حالاً وقد يعكس والاول أولى وأرجح ادلاً شك ان المتضمن جمل كانه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه وأما ما قبل من ان ذكر صلة المتروك بدل على انه المقصود فبرر عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة واللام يمكن مراداً أصلاً كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز أن يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الاستثناء فكذا للزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعنى ان المراد بقول الشارح فعل ما ذكره الخ إيراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزوم ان تعصى الاممة كلهم واللازم باطل فاللزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والاممة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلاً) أي لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الاممة (قوله ان ما لها وغايتها ذلك) حاصله انه امرىف بالفاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة المعصية ذلك وقبل الظاهر ان المعصية كالشجاعة مثلاً تطابق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأماماني هذا الشرح فلانفع له في اتسام الكلام بل انه ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المنطلق الخ) يعنى ان الوارد في الآية الظلم المنطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدر في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المنكثين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيت العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رئاسة من جملة الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي ما بلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهباً من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل وقد يتساح في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالاس وبالجلة ان معنى العينية مطابقة شيء لا آخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لا آخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقه في جميع العوارض أو لا وقال الخبالي ذهب البعض الخ في الفرض من نقله ان هذا يرد على جواب الشارح ابطالا لسنده الذي استند به في منع الصفري القائلة بان الحشر إعادة المدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والأجر ما ينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصديق النية
وكان النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان افضليتهم بحسب افضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله
عين الحجة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتمل قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتفسير الاسلوب حيث للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان آذاهم سبب لا بذاتي على عكس
قوله فبحي أحبهم فيفضي أنفسهم وللإشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث
أي بسبب حبه إليهم أي قاتلهم أحبهم لأنه بحبي وأبغضهم لأنه ببغضي والعبارة بالله وعلى كلا
المعنيين قاطب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فيفضي مصدر ان مضاقا الى المفعول به (قوله
يدل على أنه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والملة لذلك اللين كما هو في أهل الجاهلية
(قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد أولا فان ظهر قاتلهم ان قبل النسخ أولا والثاني الحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا
والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول البغض والثاني الظاهر وان
خفي منه المراد قاتلهم ان يحتمل لعرض أو لنفسه والاول الحفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني الجمل فلم بذلك أن الحكم لفظ ظهر منه
المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل
والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر
منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والحفي لفظ حق منه المراد لعرض
والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا
والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف
فهى كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) أي على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتجاج
الى الجمع الخ) أي الذي استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير أحد
من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض مناصبه وهو أكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه
الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن أبي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو غير ذلك البعض الآخر من المبزلة وهو قداماؤهم
وقال أبو اسحق تكفر من يكفرا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر أحد من أهل
القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين
لكن لما كانت الأدلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تمارض في أدلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث) الآية قوله تعالى وما دعه الكافرين الا في ضلال أي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان
دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا في الكشاف والحديث ما روى ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المقيد للتخصيص بشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة
المعدوم بعينه اذ لا تدعي
ان الله تعالى يريد جميع
الموارض المشخصة للاجزاء
الاصلية فلا يفيد الأدلة
التقليدية قال الخياط فان
قيل يحتمل ان يتولد الخ
حاصله انتقال الى معارضة
أخرى بمادة أخرى
وتدريجها الى دعوى
وجود حشر جميع
النفس البشرية غير صحيح
اذ يحتمل ان يؤكل الانسان
ويصير جزءا من الاكل
ويتولد من ذلك الجزء
لطفة يتولد منها شخص
آخر وحشر ذلك المأكول
بحال مثل الدليل المذكور
في الشرح مع تفسير ما
تأمل وحاصل الجواب انه
يجوز ان يحفظ الله الاجزاء
الاصلية من المأكول من
ان يصير جزءا من بدن
آخر ويجوز ان يحمله
جزءا منه لكن حفظه من

بجمل الكفر في الحديث على كثر ان النعمة كما مر (قوله بالفهم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اي قيمة النعم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البيعة سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما ينشر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي ان يكون الاخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الاقتناء والاعتراض على رأي من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنس واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي (قوله فاما ان الخ) يعني ان ظاهر الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا يد من تأويلها على وجه يتدفع به المناقاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العالم القابل للخصوص في هذه الآية في هذين اللفظين لكن الثاني اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال اولى اردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنز الحنف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يوجه الى النزاع مثل وجدان المركب (قوله صفات قاضية الخ) مثل الاخلاص

الذي به التوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والقوى التي هي الثمرة ولا

شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم البيان لا البيان والمشاهدة

لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

الملائكة يا رب خلقتهم يا كلون وبشريون وينكحون

ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل

من خلقته يدي وتنفخت فيه من روحي من قبلت

له كن فكان رواه البيهقي في شعب اليمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

﴿نعم﴾

ان يصير نقطة يتولد منها شخص آخر وقول الحياي والفساد في الوقوع لافي الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجق زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما تبصر لي من التسمية والحمد لله الذي بزمه وجلاله ثم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين